Gregor Staab

Pythagoras in der Spätantike

Studien zu *De Vita Pythagorica* des Iamblichos von Chalkis

Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von
Michael Erler, Dorothee Gall, Ernst Heitsch,
Ludwig Koenen, Reinhold Merkelbach,
Clemens Zintzen

Band 165

K · G · Saur München · Leipzig

Pythagoras in der Spätantike

Studien zu *De Vita Pythagorica* des lamblichos von Chalkis

Von
Gregor Staab

K · G · Saur München · Leipzig 2002

Gedruckt mit Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft
D 27

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über **http://dnb.ddb.de** abrufbar.

© 2002 by K. G. Saur Verlag GmbH, München und Leipzig
Printed in Germany
Alle Rechte vorbehalten. All Rights Strictly Reserved.
Jede Art der Vervielfältigung ohne Erlaubnis des Verlages ist unzulässig.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Gesamtherstellung: Druckhaus „Thomas Müntzer" GmbH, 99947 Bad Langensalza
ISBN 3-598-77714-0

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist im Wintersemester 2000/01 von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena als Dissertation angenommen worden. Sie entstand im Rahmen des Graduiertenkollegs „Leitbilder der Spätantike", für dessen zweieinhalbjährige finanzielle Unterstützung ich mich bei den Initiatoren und der Deutschen Forschungsgemeinschaft bedanke. Der DFG gebührt darüber hinaus aufrichtiger Dank für großzügige Druckbeihilfe.

Mein Betreuer, Herr Professor Dr. Jürgen Dummer (Jena), hat die Entstehung der Arbeit mit seiner stetig interessierten Kompetenz begleitet und gefördert. Ihm wie den beiden Gutachtern, Herrn Professor Dr. Michael Erler (Würzburg), der die Aufnahme in diese Reihe ermöglicht hat, und Herrn Professor Dr. Jürgen Hammerstaedt (Jena), unter dem zu arbeiten und von dem zu lernen ich mich in jeder Hinsicht glücklich schätzen darf, sei herzlicher Dank ausgesprochen. Durch ihre wertvollen Anmerkungen erfuhr diese leicht überarbeitete Fassung Verbesserungen.

Mit besonderem Dank will ich meine Bekannten und Freunde bedenken, durch deren menschliche Begleitung ich in meinem Tun Mut und Frohsinn nicht verlor. Aus ihrem Kreis seien stellvertretend diejenigen genannt, die mit ihrem fachlichen Interesse den Fortgang der Arbeit mitverfolgten und die mich unter großem Zeitaufwand durch Korrekturlesen unterstützten: Alfred Breitenbach (Bonn), Heidi Hein (Trier), Dr. Karl Pinggéra (Bonn), Gian Enrico Rossi (Bern), Anja Stewing (Jena), Dr. Markus Sehlmeyer (Rostock), Dr. Klaus Zimmermann (Jena) und nicht zuletzt Dr. Christian Tornau (Jena), der mir mit seinem überragenden Sachverstand wichtige Impulse gab.

Nach guter Tradition widme ich dieses Buch in kindlicher Verbundenheit, großem Dank und ehrlicher Hochachtung meinen Eltern.

Jena, im August 2002 Gregor Staab

Inhalt

Häufige Abkürzungen 10

Einführung

1. *De vita Pythagorica* zwischen Quellenanalyse und Interpretation 12
2. Fragestellungen der traditionellen Pythagoreismusforschung 15
3. Die Anfänge der kaiserzeitlichen Pythagoreismus-Renaissance in Rom 19
4. Wissenschaftlicher Pythagoreismus und populärer Pythagoreismus 23
   A. Beziehungen zum christlichen Bereich 25
   B. Archäologische und epigraphische Hinweise auf den Pythagoreismus 27
5. Iamblichs *Vita Pythagorica* im Kontext 35
6. Vorgehen und Gliederung der Arbeit 43

I. Teil: Pythagoras in Tradition und Neuerung

1. Pythagoras bis zu Platon und Aristoteles 49
2. Die pythagoreische Literatur 63
3. Kaiserzeitlicher Pythagoreismus 75
   A. Moderatos von Gades 77
   B. Nikomachos von Gerasa 81
   C. Numenios von Apameia 92
4. Die anderen Pythagorasbiographien 101
   A. Die *Pythagorasvita* des Diogenes Laertios 101
   B. Die *Pythagorasvita* des Porphyrios 109
   Exkurs: Die *Plotinvita* des Porphyrios 134

II. Teil: Der Autor und sein Werk

1. Iamblich als Leiter einer Philosophenschule 144
2. Die neuplatonische Ethik 155
   A. Die Grundlagen: Platon 157
   B. Der Wegbereiter: Plotin 159
   C. Die erste Systematik: Porphyrios 166
   D. Iamblichs Ethik als Tugendmodell 169
3. Stellenwert des *Großen Alkibiades* in der Leseordnung des Iamblich 183
   A. Die Stellung des *Großen Alkibiades* in der Leseordnung der Dialoge 183
   B. Der *Große Alkibiades* als philosophisches Grundprogramm 185
4. Das pythagoreische Kompendium 193
5. Der *Kommentar zum Carmen Aureum* und die *Vita Pythagorica* 203
6. Zum Gesamtproömium 207
7. Zur Quellenfrage in Iamblichs *Vita Pythagorica* 217
   A. Die Quellenanalyse 217
   B. Die Dubletten als Repetitionsdidaktik 222
   C. Iamblichs literarische Unabhängigkeit von Porphyrios 224
   D. Zur angeblichen *Pythagoras-vita* des Apollonios von Tyana 228

III. Teil: Strukturanalyse mit Teilkommentierung der *Vita Pythagorica*

Zugang zur kommentierenden Strukturanalyse 238
1. Die eigentliche Biographie (§§2-57) 243
   Geburt und Aufwachsen (§§2-11) 243
   Ausbildungsphase – Die Bildungsreisen des Philosophen (§§11-19) 249
   Sein Wirken auf Samos (§§20-27) 255
   Sein Wirken in der wahren philosophischen Heimat Kroton (§§28-57) 260

2. Die pythagoreische Paideia (§§58-133) 287
Programmatische Grundlegung (§§58-59) 287
Präparatorische Erziehungsmittel (§§60-70) 291
Die institutionelle Umsetzung des „pythagoreischen" Erziehungskonzeptes (§§71-79) 306
Die philosophische Lebensform im inneren Kreis (§§80-121) 313
Die politische Paideia (§§122-133) 342
3. Die Tugenden des Pythagoras (§§134-240) 351
Frömmigkeit - εὐσέβεια (§§134-156) 353
Weisheit - σοφία (§§157-166) 372
Gerechtigkeit - δικαιοσύνη (§§167-186) 380
Besonnenheit - σωφροσύνη (§§187-213) 392
Tapferkeit - ἀνδρεία (§§214-228) 409
Freundesliebe - φιλία (§§229-240) 426
Schlußteil (§§241-267) 435

IV. Teil: Ergebnisse

1. Gesamtgestalt und Gattungsbezug der *Vita Pythagorica* 441
2. Die Gestaltung der Tradition: Iamblichs Philosophiesynthese 448
3. Ein philosophiehistorisches Manifest: Pythagoras – Urheber aller Philosophie 454
4. Das Bildungskonzept: Pythagoreische Philosophie als *praeparatio philosophica* 462
5. Das Ideal philosophischen Lebens: Pythagoras und seine Schule 472
Anhang: Übersicht zur Struktur von *De Vita Pythagorica* 478
Literaturverzeichnis
1. Lexika und Hilfsmittel 488
2. Unmittelbar relevante Texte und Übersetzungen 489
3. Literatur zu Iamblich und zum Pythagoreismus 492

Stellenregister 512

Häufige Abkürzungen

IVP	Iamblichi Vita Pythagorae, Ed. DEUBNER, Leipzig 1937. (zitiert nach: §, Seite, Zeile)
PVP	Porphyrii Vita Pythagorae, Ed. DES PLACES, Paris 1982. (§, Seite, Zeile)
DLVP	Diogenis Laertii Vita Pythagorae (= Vitae philosophorum VIII), Ed. DELATTE, Brüssel 1922. (Abschnitt, Zeile)
VPlot	Porphyrii Vita Plotini, Ed. HENRY/SCHWYZER, Oxford 1964. (Abschnitt, Zeile)
VSoph	Eunapii Vitae Sophistarum, Ed. GIANGRANDE, Rom 1956. (Kapitel, Abschnitt, Satz)
PVA	Philostrati Vita Apollonii, Ed. KAYSER, Leipzig 1870. (Buch, Abschnitt, Zeile)

Beiträge, die einmal zitiert werden und den Themenkomplex der vorliegenden Arbeit marginal berühren, sind ausschließlich in der jeweiligen Fußnote angeführt. Auf die eigenen Fußnoten wird mit „Anm." verwiesen, auf Anmerkungen der behandelten Sekundärliteratur mit der Abkürzung „A.".

Einführung

Zentraler Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist die Schrift Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ [vel -είου] βίου („Über das Pythagoreische Leben") des Neuplatonikers Iamblichos von Chalkis (3./4. Jh. n. Chr.). Diese über hundert Seiten umfassende Lebensbeschreibung bildete den Auftakt eines zehnbändigen Kompendiums zur pythagoreischen Philosophie, von dem nur noch die vier ersten Bücher erhalten sind.

Das Grundanliegen der Arbeit besteht darin, die *Vita* auf eine sinnvolle Gesamtstruktur und ein einheitliches Konzept hin zu erkunden sowie ihre Intention im zeitgenössischen Kontext, das heißt vor dem Hintergrund des Neuplatonismus, zu erschließen.

Heinrich DÖRRIE beendete seine Rezension zur zweiten Auflage des Textes von *De Vita Pythagorica* mit den Worten: „Das Feld ist weit."[1] Wenn man auf dem Gebiet der „Pythagoras-Forschung" wandeln will und dabei nach jenen Flecken Ausschau hält, auf denen gerade nicht dem „historischen Pythagoras", sondern einem „spätantiken Pythagoras" zu begegnen sein wird, muß dies im vollen Bewußtsein um die Gefährlichkeit der Situation geschehen. Man ist nämlich von zwei großen Lagern umgeben: Pythagoreismus-Forschung und (Neu)Platonismus-Forschung. Zudem ist es nicht möglich, über alle Einsichten, die auf dem Terrain zuvor gewonnen wurden, Kenntnis zu erlangen. Es soll dennoch der Versuch gewagt werden, für die vielgestaltige und facettenreiche Welt der *Vita Pythagorica* wenigstens eine grobe Landkarte zu erstellen, die demjenigen, der die Wege gemeinsam mit dem neuplatonischen Autor Iamblich[2] abschreiten will, hilfreich sein kann.

Um einen Zugang zu schaffen, müssen zunächst verschiedene Forschungsansätze, die mit dem Thema „Pythagoras und Pythago-

---

[1] In: AAHG 32 (1979), 139, zu der von U. KLEIN ergänzten und korrigierten Ausgabe (1975) der Edition von L. DEUBNER (1937); ebd. XVII-XXVIII Literatur zum Text; XXVIII-XLII konkrete Verweise zu Textkritik und Kommentierung. ZELLER *Die Philosophie der Griechen* Ia 361f., auf den für die ältere Forschung verwiesen sei, hebt in seiner Darstellung des Pythagoreismus an: „Unter allen Philosophenschulen, welche wir kennen, ist keine, deren Geschichte von Sagen und Dichtungen so vielfach umsponnen und fast verhüllt, deren Lehre in der Überlieferung mit einer solchen Masse späterer Bestandteile versetzt wäre wie die der Pythagoreer."

[2] Zu Iamblich *siehe* S.144ff.

reismus" in Beziehung stehen, grob umrissen werden.[3] Danach soll der zeitgenössische Horizont, der zur Verortung unseres Textes vonnöten ist, skizziert werden. Auf dieser Grundlage werden sich die konkreteren Voraussetzungen ergeben, die zum angemessenen Verständnis des Textes zu schaffen sind, sowie die Fragen und Methoden, mit denen wir an die *Vita* selbst herantreten müssen, um dem eingangs formulierten Grundanliegen gerecht werden zu können.

1. *De Vita Pythagorica* zwischen Quellenanalyse und Interpretation

Der Text *De Vita Pythagorica* war ab der zweiten Hälfte 19. Jahrhunderts ein dankbares Übungsfeld für die kritische Quellenforschung. Von historistischem Eifer getrieben, sah diese ihr Ziel darin, die einzelnen Schichten der Pythagoras-Überlieferung mit klinischer Präzision herauszusezieren und so die frühesten und damit authentischen Informationen über den „historischen Pythagoreismus" ans Licht zu bringen. Die Quellenanalyse, als deren maßgebender Vertreter Erwin ROHDE (*Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, 1871/72) zu nennen ist, hatte versucht, den Text weitgehend als Kompilat zweier nicht mehr erhaltener Pythagorasviten zu erweisen: einer des Neupythagoreers Nikomachos von Gerasa (2. Jh. n. Chr.), der selbst älteste Traditionen zusammengefügt habe, und einer zweiten des Apollonios von Tyana (1. Jh. n. Chr.), dessen eigenes Leben wiederum durch das romanhafte Werk des Philostrat bekannt ist.

Nach ROHDE, der in der *Vita* eine „compilatorische Arbeit" sah, deren Autor „durch einen Rest von gesundem Gefühle geleitet" war, etablierte sich die Ansicht, die *Vita Pythagorica* sei ein konzeptionsloses Konglomerat alter Traditionen und deshalb nur des im einzelnen gebotenen Traditionsmaterials wegen von Bedeutung. Dieses Verdikt meinte Ludwig DEUBNER, der Herausgeber der *Vita*, in seinen *Bemerkungen zum Text der Vita Pythagorae des Iamblichos*

[3] Im folgenden werden nur schemenhaft einige Grundtendenzen der Forschung aufgezeigt. Forschungsgeschichtliche Anmerkungen werden innerhalb der Arbeit ausschließlich bei Einzelproblemen dort gemacht, wo sie für das Verständnis erforderlich sind. Übersichtlicher allgemeiner Forschungsüberblick bei CENTRONE *I Pitagorici* 193-202.

(1935) bestätigen zu können.[4] In der Folge kann der reichhaltige Text noch bis in jüngste Zeit mit Berufung auf die Quellenkritik als „Fundgrube" für Informationen über den frühen Pythagoreismus, wie sie gerade den eigenen Ansichten zunutze kommen, herangezogen werden, ohne daß im einzelnen über die Provenienz des Traditionsmaterials Rechenschaft abgelegt würde. Insgeheim und bisweilen offen wird der Schrift dabei jeder literarische Eigenwert aberkannt.[5]

Einer der besten Kenner unseres Philosophen, John DILLON, meinte in seiner wichtigen Monographie zu Iamblich als Platonexegeten (1973), daß keine der Einzelschriften des pythagoreischen Kompendiums[6] für Iamblichs Philosophie von „großem Interesse"[7] sei. Gemeinsam mit Jackson HERSHBELL kommt er in der Einführung zur englischen Übersetzung des Textes (1991) zu dem vorsichtigeren Schluß, das *genaue* philosophische System des Autors habe keinen Einfluß auf die *Vita Pythagorica* gehabt:

> „The whole sequence of Pythagorean works, being very largely compilations from previous works (...), has no place for the technicalities of later Neoplatonism. (...) What is found

---

[4] Vgl. DEUBNER *Bemerkungen* 12. Eine kleine Sammlung weiterer polemischer Urteile bietet DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 19. Das Urteil über den Autor wirkte sich nicht unerheblich auf die noch heute gültige Textkonstitution aus, die sich letztlich an einer einzigen Handschrift aus dem 14. Jh. zu orientieren hat (*Codex Laurentianus* 86,3 = F). Ein Extrembeispiel für zu weit getriebene und verfälschende Textkritik an Iamblich ist wohl ROHDEs Vorarbeit zu der von ihm in Angriff genommenen Edition *Zu Iamblichus De Vita Pythagorica* (1879), wo meiner Ansicht nach erklärungswürdige und erklärbare Auffälligkeiten nach höchst subjektivem Gutdünken beseitigt werden.

[5] Es ließen sich hier zahllose Autoren anführen, die meist an den (vermeintlich) alten Bruchstücken interessiert sind, um allerlei Thesen zu stützen; vgl. ROCCA-SERRA *Aristote et les sept „sophistes"* 332f.: „Rappelons d'abord que la *Vita Pythagorica,* à l'instar d'autres traités du même auteur, comme le *Protreptique*, n'est que une mosaïque de citations textuelles, parmi lesquelles les rares morceaux tardifs se laissent facilement repérer." Das Gegenteil ist der Fall. Oft wird die Auffassung auch ganz stereotyp übernommen; vgl. EDWARDS *Two Images of Pythagoras* „Seldom can a work have been so loosely stitched together from its sources." Zuletzt RIEDWEG *Pythagoras* 52 "... weder im Großen noch im Kleinen sonderlich gut strukturiert".

[6] Zum *Pythagoreischen Kompendium siehe unten* S.193ff.

[7] DILLON *Fragmenta* 20: „None of these works is of much interest for Iamblichus' philosophy, although all are useful linguistically."

are non-technical commonplaces of Platonism, presented in a form palatable for beginners."[8]

Die beiden Kommentatoren rekurrieren auf jene Interpretation von 1966, die zum ersten Mal konsequent nach der Intention des neuplatonischen Autors fragte und bei der Vorstellungswelt und den Ansprüchen des zeitgenössischen Publikums ansetzte. Wegbereiter dieses neuen Zugangs war Michael V. ALBRECHT mit seinem Aufsatz „Das Menschenbild in Iamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform" (1966).[9] Er löste sich von der Tradition der Quellenanalyse und machte darauf aufmerksam, daß das *Pythagoreische Leben* die philosophische Anschauung des Autors widerspiegele und dieser in der Figur seines Protagonisten ein ethisches Konzept transparent werden lasse; die *Vita* sei „ein wichtiges Zeugnis spätantiken Menschenbildes".[10] Seinen Ansätzen sind die hier vorgelegten Überlegungen in vielfacher Weise verpflichtet. Hervorragend sind Luc BRISSON und Alain Philippe SEGONDS in ihrer französischen Übersetzung (1996) parallel zur „historischen" Kommentierung auf die Bedeutung der *Pythagoreischen Lebensbeschreibung* für das spätantike Publikum eingegangen. Ihre Anmerkungen sind unumgänglich, um der Komplexität der *Vita* gerecht werden zu können.

Besondere Beachtung verdient neben seinen unverzichtbaren Aufsätzen zum Themenkreis die innovative Monographie *Pythagoras revived* (1989) von Dominic O'MEARA, der das Kompendium des aus Syrien stammenden Autors vor dem Hintergrund einer Renaissance des Pythagoreismus interpretierte, die sich schon zuvor im Platonismus angebahnt hatte. Er hat die Bedeutung des pythagoreisierenden Reformbestrebens des Iamblich für den nachfolgenden athenischen Neuplatonismus aufgezeigt. O'MEARA spürte vor allem dem mathematischen Strom nach. Seine Studie macht deutlich, daß Iamblichs Gesamtwerk zum Pythagoreismus mehr ist als eine antiquarische Sammlung. Es steht nämlich in Konsequenz zum philosophischen Bemühen des Autors und läßt zeittypische Interessen erkennen.

---

[8] DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 22f.

[9] Von ihm stammt auch die erste und einzige deutsche Übersetzung, die er zusammen mit einem revidierten griechischen Text abdruckt, der aufgrund eigener Kollationen des Hauptcodex F und zweier *Parisini* an 30 Stellen von der Edition DEUBNERs abweicht.

[10] V. ALBRECHT *Menschenbild* 52.

2. Fragestellungen der traditionellen Pythagoreismusforschung

Der „alte Pythagoreismus", wie er seit den Tagen seines Gründers, der um 570 v. Chr. geboren wurde, bis zum Niedergang der Schule im 4. Jh. v. Chr. bestand, ist nicht der Gegenstand dieser Arbeit.[11] Die Frage, ob der Pythagoreismus als *philosophische Schule* seit seiner Begründung durch Pythagoras kontinuierlich fortbestand, ist umstritten. Walter BURKERT ging im Anschluß an Eduard ZELLER davon aus, daß die Bewegung um 360 v. Chr. erstarb, um dann erst wieder seit Nigidius Figulus zur Zeit Ciceros in Rom in der gewandelten Gestalt des Neupythagoreismus ins Leben gerufen zu werden. Ebenso hat BURKERT die Kontinuität *kultischer Pythagoreer-Gemeinschaften*, entgegen einem früheren Grundkonsens, zumindest für unbeweisbar gehalten:

> „Fortbestehen pythagoreischer Kultgemeinschaften – Gemeinschaften von Leuten, die sich Pythagoreer nannten oder ihre Lehre auf Pythagoras zurückführten – in hellenistischer Zeit ist durch nichts gesichert; die postulierte Kontinuität ist gerade in diesem Bereich nicht zu beweisen."[12]

Die Entstehung der ersten *Pseudopythagoreischen Schriften* setzte er in jener Zeit an, in der der Pythagoreismus tot war:

---

[11] Vgl. dazu GUTHRIE *History* I 146-340 „Pythagoras and the Pythagoreans", der 146 anhebt: „The history of Pythagoreanism is perhaps the most controversial subject in all Greek philosophy". Einen leicht lesbaren Überblick zu den Pythagoreern und ihrer Lehre bietet VAN DER WAERDEN *Die Pythagoreer*, der vorgibt, sich auf älteste Zeugnisse zu stützen, indem er sich auf die jeweils am weitesten zurückreichenden Zuschreibungen der Quellenforscher beruft; ähnlich die neuere zusammenfassende Arbeit (neben den in Anm.14 erwähnten) vor allem zur frühen pythagoreischen Wissenschaft von ZHMUD *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*. Zum Untergang der Schule bei vorsichtigem Umgang mit den Quellen PRONTERA *Gli ultimi Pitagorici*. Vgl. außerdem CENTRONE *I Pitagorici* 23-144 in starkem Vertrauen auf die Historizität der Quellen (mit neuerer Literatur zu Einzelproblemen); zuletzt RIEDWEG *Pythagoras*, der den historischen Pythagoras in seinen verschiedenen Facetten als Charismatiker im Sinne Max Webers erfaßt und darüber hinaus Lehrinhalt und Entwicklung des Pythagoreismus in den Kernthesen neu und fruchtbar durchdringt.

[12] BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 232.

„Es gibt in hellenistischer Zeit eine ganze Flut pythagoreischen Schrifttums, aber es gibt keine Pythagoreer."[13]

Diese extrem provokante Position, wonach die ersten *Pseudopythagorica* einzig den Ausdruck eines „Platonismus im Untergrund" darstellen, wurde in der Folge stark angezweifelt. BURKERTs Ergebnisse brachten es nämlich mit sich, daß aus den in „pythagoreischer Literatur" gebotenen Informationen schwierig Rückschlüsse auf die frühe Zeit des Pythagoreismus gezogen werden konnten.[14] Neuere Forscher plädieren wieder, ohne allerdings die antiken Berichte über den Untergang der Schule stichhaltig entkräften zu können, für eine ungebrochen lebendige pythagoreische Tradition.[15] Dabei wird die

---

[13] BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 234; zur Erklärung dieser Diskrepanz ebd. 236: „Pythagoreisches Gedankengut hatte in der alten Akademie ... Einfluß gewonnen ... Mit Arkesilaos jedoch, der 265 v. Chr. die Schulleitung übernahm, wurde die Akademie ‚sokratisch' ... Nun hatte man seit Aristoteles Platon als Synthese von Sokrates und Pythagoras gedeutet; wenn also Platons Schule sich einseitig Sokrates zuwandte, verlor der Pythagoreismus sein Heimatrecht in diesem Kreise. Und eben damals setzten die Fälschungen ein, die philosophische Gedanken von Platon und Aristoteles ebenso wie naturwissenschaftliche Erkenntnisse auf Pythagoras zurückprojizieren." Über die Frage nach der Entstehungszeit der pseudopythagoreischen Schriften herrschen die verschiedensten Ansätze. THESLEFF *Introduction* tendiert – anders als BURKERT – dahin, sie allesamt in hellenistische Zeit zu verlagern, gibt aber selbst zu, daß chronologische Festlegungen „highly conjectural" (ebd. 113) sind.

[14] Die Frage nach der historischen und literarischen Kontinuität des Pythagoreismus ist ein Problem der Forschung, auf das wohl in Anbetracht der Quellenlage keine befriedigende Antwort gegeben werden kann (*siehe unten* S.70 Anm.150). Der meines Erachtens beste Kenner der gesamten Materie, Walter BURKERT, wird der Problematik mit seiner kritisch-reflektierenden Vorgehensweise in seiner Monographie *Weisheit und Wissenschaft*, auf die zurückzukommen sein wird, am ehesten gerecht. Seine Thesen haben Ende der 60er Jahre Widerspruch hervorgerufen. So meinte DE VOGEL *Pythagoras and early Pythagoreanism*, ein klares Bild des „historischen Pythagoras" als einer sozialen und politischen Führergestalt noch aufgrund der Quellen aus spätantiker Zeit gewinnen zu können. Auf der anderen Seite hat PHILIP in seiner Monographie desselben Titels im selben Jahr (1966) mit bisweilen unfundiertem Skeptizismus angezweifelt, daß es je in früher Zeit pythagoreische Kultgemeinschaften gegeben habe, und die Entwicklung einer pythagoreischen Mathematik vor Archytas in Abrede gestellt.

[15] So tendenziell etwa RIEDWEG *Pythagoras*; vgl. ebd. 138f. 157f. 161f. Vgl. auch die Extremposition von KINGSLEY *Ancient Philosophy* 317-334. Ebenso ist dessen suggestiver, weil in den drei Teilen unverknüpfter, Aufsatz „From Pythagoras to the *Turba philosophorum*: Egypt and the Pythagorean tradition" eines der heikelsten und zugleich spannendsten Beispiele, eine Kontinuität von Pythagoras bis hin zur Alchimie des Mittelalters zu erweisen – ein Abenteuer, das den Leser von

(notwendige) Differenzierung zwischen philosophischer Schule, Kultgemeinschaft und Schriftenproduktion aufgegeben.

Wie eng der kultische Pythagoreismus mit der *Orphik* in Verbindung stand, ist ein weiteres vieldiskutiertes Problem[16], das die vorliegende Arbeit nur insofern berührt, als Iamblich in der *Vita* eine Traditionslinie von Orpheus, dem mythischen Sänger, zu Pythagoras aufzeigt.

Ebenso verwendete man großen Eifer darauf, die Beziehung zwischen Pythagoreismus und dem *jüdischem Kulturkreis* zu untersuchen. Übereinstimmungen zwischen Judentum und Pythagoreern hatte schon der hellenistische Autor Aristobul festgestellt[17], später beschrieb Flavios Josephos die jüdischen Essener wohl auf der Grundlage seiner eigenen Vorstellungen über den Pythagoreismus,

---

Pythagoras und der Orphik (Teil I) über den „Pythagoreer" Bolos von Mendes (II) bis hin zu den arabischen alchimistischen Texten ins Ägypten des 10. Jh.s n. Chr. (III) führt.

[16] Vgl. BURKERT *Orphics and Pythagoreans*, der einer zu engen Parallelisierung der beiden Kultgemeinschaften distanziert gegenübersteht; ebd. 2: „The fact that Dionysus is a god, Orpheus a mythical singer and Pythagoras a historical personality suggests that we are dealing with different dimensions that cannot be divided as ‚ways of deviance' on a single plane." Gegen DETIENNE, M.: Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme, in: Orfismo in Magna Grecia, Neapel 1975, 49-78. Die historische Frage hängt vor allem mit der Bewertung des (auf vorsokratische Lehren zurückgreifenden) Derveni-Papyrus, der Knochenplättchen von Olbia und der orphisch-bakchischen Goldplättchen, die früher auch einer alt-pythagoreischen Religion zugewiesen wurden, zusammen; vgl. zu letzteren die Besprechung und Edition von RIEDWEG, C.: Initiation - Tod - Unterwelt, in: GRAF, F. (Hg.): Geburtstags-Symposium für Walter BURKERT, Ansichten griechischer Rituale, Stuttgart 1998, 359-398; BETZ, H.D.: „Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels", in: ebd. 399-419, der neben einem Referat älterer Forschungsmeinungen (ebd. 405-408) auf die gedanklichen Analogien zur paulinischen Anthropologie und zur Gnosis hinweist (bes. 416-419). Zum Derveni-Papyrus: LAKS, A., MOST G.W. (Hgg.): Studies on the Derveni Papyrus, Oxford 1997; RIEDWEG *Pythagoras* 99-103 und 117-119, der immer wieder die enge Beziehung zwischen Orphik und Pythagoreismus aufzuzeigen sucht, zu Pythagoras als Vorläufer des Autors des Derveni-Papyrus und als Kommentator orphischer kosmogonischer Dichtung in Form von exegetischen Hörsprüchen. Vgl. weiterhin BURKERT *Orpheus und die Vorsokratiker* 107-109; PARKER *Early Orphism* 500-504; zur Anlehnung von pythagoreischer an orphische Seelenlehre CASADIO *La metempsicosi. Siehe* auch S.343 Anm.846; S.361 Anm.881; S.364 Anm.890.

[17] Vgl. Clem. Alex. *Strom.* I 22,150,3 (Aristobul fr.2 DENIS) ὥστε εὔδηλον εἶναι τὸν προειρημένον φιλόσοφον [sc. Πλάτωνα] εἰληφέναι πολλά (γέγονε γὰρ πολυμαθής), καθὼς καὶ Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιΐαν.

weswegen ZELLER eine historische Verbindungslinie zwischen den beiden Gruppierungen ziehen wollte.[18] Durch die Funde in Qumran mußte diese Ansicht relativiert werden.[19]

Isidore LÉVY hat zudem auch in literarischer Hinsicht zu zeigen versucht, daß die *Bibel* „un dernier triomphe de la Légende et de la doctrine de l'hellénisme pythagorisant"[20] repräsentiere. Seiner Meinung nach beruhten der alexandrinische Judaismus, der Pharisäismus und die Lehre der Essener auf denselben Denkweisen, die der (älteren) Pythagoraslegende zugrunde lagen.[21]

---

[18] Josephos *AJ* XV 371 γένος δὲ τοῦτ' [sc. τῶν Ἐσσαίων] ἔστιν διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ. περὶ τούτων μὲν οὖν ἐν ἄλλοις σαφέστερον διέξειμι. Ausführliche Darstellung der Ἐσσηνοί, wie sie dort heißen, in *BJ* II 8; ZELLER *Philosophie der Griechen* IIIb 365-377. Vgl. *unten* S.70 Anm.150. Noch Abaelard vergleicht im Anschluß an diese Tradition in seiner *Historia calamitatum* (= *ep.* 1,7 MPL 178, 131f.) in einer kleinen Geschichte der Askese das Mönchsleben mit dem Anspruch der heidnischen Philosophie; er erwähnt (mit Rekurs auf Josephos *AJ* XVIII 2, und Augustinus *de civitate Dei* VIII 9) nach den Vorbildern des AT, des Judentums und des NT (den Nasiräern in Israel, den Jüngern von Elia und Elisa, den drei jüdischen Sekten der Pharisäer, Sadduzäer und Essäer, den Aposteln und Johannes dem Täufer) unter anderem die Schule des Pythagoras als Muster für tadellose Lebensführung (vgl. Hieronymus *adversus Iovinianum* II 9, MPL 23, 311).

[19] Vgl. S.328 Anm.804.

[20] LÉVY *Légende* 2; vgl. hierzu 295-331.

[21] Vgl. ebd. 211-293.

3. Die Anfänge der kaiserzeitlichen Pythagoreismus-Renaissance in Rom

Mit Walter BURKERT hat man zwischen einem „älteren" Pythagoreismus und dem Neupythagoreismus zu unterscheiden. Dieser lebte erkennbar im Rom des ersten vorchristlichen Jh.s neu auf, nachdem er sich schon zuvor im römischen Kulturkreis angebahnt hatte.[22] So zeigte der aus dem groß-griechisch geprägten Kalabrien stammende Epiker Ennius in den *Annalen* wie im *Epicharmus* Interesse am Pythagoreismus (vgl. Anm.53). Dasselbe darf wohl für dessen Gönner M. Fulvius Nobilior in seinem Werk *de fastis* gelten. Weiterhin ist Cato der Ältere zu nennen, den Cicero (*Cato* 39) im Jahre 209 v. Chr. im Hause des Pythagoreers Nearchos eine Rede des Archytas gegen die *voluptas* anhören läßt. Und von Varro weiß Plinius zu berichten, daß er sich *pythagorico modo* habe bestatten lassen (Plin. *nat. hist.* XXXV 160).[23] Diese „Vorboten" des (römischen) Neupythagoreismus bezogen ihre Kenntnisse aus dem pseudepigraphischen pythagoreischen Schrifttum, das am Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts auf griechischsprachigem Boden aufblühte.[24] Die Gestalt des Pythagoras, des Vaters der „Philosophie der Italiker" – wie Aristoteles die Geistesströmung nannte (*Metaph.* 987a31) –, konnte in der Zeit des politischen Wandels zur Integrationsfigur sowohl griechischen wie römischen Selbstverständnisses avancieren, „sei es, daß Römer das Alter ihrer Kultur beweisen, sei es, daß Griechen die Bedeutung griechischen Einflusses den neuen Herren gegenüber be-

---

[22] Anders als BURKERT versucht HUMM *Les origines du pythagorisme romain* I/II das Alter eines römischen politischen Pythagoreismus zu erweisen, der sich schon um das 4. Jh. v. Chr. aus der Rezeption der unteritalischen Philosophie des Philolaos und des Archytas herleite.

[23] Vgl. zu Archytas' Einfluß auf Rom HUMM *Les origines du pythagorisme romain* II 25-30; zu M. Fulvius Nobilior: BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 241-243; zu Ennius: 243f., 237 mit A.3 zur Numatradition; zu Cato: 229, 233, 238-240; zu Varro: 226, 234 A.2, 235f.; GGPh IV 2 (1994), 975 zu den pythagoreischen Zügen bei Varro.

[24] BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 229; ebd. 245: „Der ‚römische Pythagoreismus' ist nicht oder jedenfalls nicht nur und nicht in erster Linie als Frucht einer geistigen Tradition Italiens zu sehen, sondern als ein Stück Hellenismus im republikanischen Rom." Ebd. 235: „Was zuvor literarisch war, wird ins Leben zurückgerufen, an Stelle der Pseudopythagorica treten wieder die Pythagoreer."

tonen wollten."[25] So wurde Pythagoras vielleicht schon im 3. Jh. v. Chr. von den Römern - wohl nicht zuletzt im Gedanken, daß er mit Italien in besonderer Beziehung stand - als der „Weiseste der Griechen" gedeutet; diese Formulierung des Delphischen Orakels veranlaßte nämlich während eines Samnitenkrieges die Römer, dem Philosophen, der in Unteritalien seine Schule gegründet hatte, - und eben nicht Sokrates, worüber sich schon Plinius wunderte - neben dem Feldherrn Alkibiades, „dem Tapfersten", vor dem Comitium eine Statue zu errichten.[26]

Die innere Wiederbelebung des römischen Pythagoreismus wird meist an der Person des Nigidius Figulus festgemacht[27], der nach BURKERT „Mittelpunkt eines pythagoreischen Zirkels in Rom" war.[28] Cicero lobt ihn in der Einleitung zur Timaios-Übersetzung wegen seiner umfassenden Bildung und hebt hervor, daß er nach den Pythagoreern, deren Lehre verschwunden war, hervorgetreten sei und diese wieder erneuert habe.[29] Ob Ciceros Freund als Pythagoreer bezeichnet werden darf, ist weniger von Interesse als die Feststellung, daß die vermeintlichen Lehren des Samiers zu Zeiten

---

[25] BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 238. Vgl. PILHOFER *Altersbeweis* 96-103, der in der Sage (*vulgata opinio*) von der Schülerschaft des römischen Königs Numa bei Pythagoras und dem damit in Zusammenhang gebrachten fiktiven Bücherfund des Jahres 181 v. Chr. (Liv. XL 29,3-14; Plin. *nat. hist.* XIII 84-86) einen Versuch der Legitimation römischer Kultur aus dem 2. Jh. v. Chr. sieht.

[26] Vgl. Plin. *nat. hist.* XXXIV 26; Plut. *Num.* 8; SEHLMEYER, M.: Stadtrömische Ehrenstatuen der republikanischen Zeit (Historia Einzelschriften 130), Stuttgart 1999, 88-90, der die beiden Statuen als Beutestücke „aus dem 3. Samnitenkrieg oder dem Pyrrhuskrieg" ansieht; HUMM *Les origines du pythagorisme romain* I 345-350 datiert sie am Übergang vom 4. zum 3. Jh. v. Chr. Die Annahme einer Pythagorasbüste im 4. Jh. v. Chr. auf italischem Boden aufgrund einer in Ostia gefundenen Kopie bei BECATTI, G.: Ritratto di un vate antico, in: Bolletino d'Arte 34 (1949), 97-110, ist rein hypothetisch.

[27] Die Darstellung pythagoreischen Wiedererwachens in Italien und Rom beruht letztlich immer auf der Zusammenstellung bei ZELLER *Philosophie der Griechen* IIIa 97-114. Daß die Ursprünge des römischen Pythagoreismus nicht auf Nigidius Figulus reduziert werden dürfen, betont PETIT *Le pythagorisme à Rome à la fin de la République.*

[28] BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 226 mit A.3; grundlegend: KROLL, W., Art. ‚P. Nigidius Figulus 3)', RE 17.1 (1936), 200-212.

[29] Cic. *Tim.* 1: *denique sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodam modo, cum aliquot saecla in Italia Siciliaque viguisset, hunc extitisse, qui illam renovaret.* Die Befürworter der Kontinuität des Pythagoreismus müssen Ciceros (vielleicht an Aristoxenos fr.18 WEHRLI orientierte) Darstellung in Frage stellen.

Ciceros, der selbst in seinen philosophischen Schriften wieder eingehender auf pythagoreisches Material zurückgreift, den Beginn einer Renaissance erlebten.

Schon ein Menschenleben später beruft sich Ovid auf die altehrwürdige Autorität der Lehre in Buch XV seiner *Metamorphosen*. Dort fungieren pythagoreische Auffassungen geradezu als Sinngrund des entworfenen mythologischen Weltbildes.[30]

Etwa um die gleiche Zeit treten in Rom weitere Philosophen hervor, die eine genauere Kenntnis pythagoreischer Lehren verraten oder sich gar selbst den Anschein geben, Pythagoreer zu sein. Als Vertreter seien aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert nur die beiden Sextii genannt, zu denen der Lehrer Senecas, Sotion, in enger Verbindung stand (Sen. *ep.* 108,17f.). Soweit wir aus den Mitteilungen Senecas, der selbst seinen *amor Pythagorae* (ebd.) bekennt, schließen dürfen, hatten Vater und Sohn eine Philosophenschule gegründet, in der die Erziehung zur Tugend vor einer theoretischen Philosophie den Vorrang genoß (*ep.* 59,7; 73,12). Jedoch war dieser Schulgemeinde, für die sich nur wenige pythagoreisierende Elemente erkennen lassen (Seelenwanderung, Fleischenthaltung), kein langer Erfolg beschieden (Sen. *nat.* VII 32,2): *inter initia sua, cum magno impetu coepisset, extincta est.*

Ob schließlich die 1917 entdeckte unterirdische, dreischiffige Basilika vor der heutigen Porta Maggiore (*Porta Praenestina)* in Rom als pythagoreischer Kultraum zu deuten ist, bleibt höchst zweifelhaft. Für diese Deutung war CARCOPINO in seinen Untersuchungen zu dem Gebäude eingetreten, dessen Benutzung er im späten 1. Jh. n. Chr. ansetzte.[31]

---

[30] Meiner Ansicht nach ist die dortige Pythagorasrede vor Numa in einer *fundierten* pythagoreischen Tradition nicht zu verorten. Ovid gestaltet wenige Gemeinplätze (Seelenwanderung, Fleischenthaltung) aus. Die Person des Pythagoras dient ihm im Grunde (nur) als altehrwürdige Chiffre, um die eigene „Philosophie" (XV 165 *omnia mutantur*) seines Werkes zu legitimieren und ihr Erhabenheit zu verleihen. Die kunstvolle *Ausgestaltung* alter – nicht unbedingt pythagoreischer – philosophischer bzw. literarischer Motive (so z.B. XV 200ff. pythagoreische Lebensalter verglichen mit Jahreszeiten; vgl. BÖMER 309f.; außerdem DLVP 10 ~ Diod. X 9,5) ist einzig Ovids Leistung. Die Literatur zu diesem Themenkomplex wie zur Verbindung Numa-Pythagoras ist umfangreich; vgl. BUCHHEIT *Numa – Pythagoras in der Deutung Ovids* 77-99; zum historischen Hintergrund HUMM *Les origines du pythagorisme romain* I 340-345. Bei Plinius (*nat.* II 1ff.) und Manilius (I 515ff.) versucht BICKEL *Neupythagoreische Kosmologie* durch die Abgrenzung zu Poseidonios Bezüge zum Pythagoreismus aufzudecken.

[31] Vgl. CARCOPINO *La basilique pythagoricienne.* Seiner Deutung wurde

Vielleicht ist die Gleichzeitigkeit des Wandels der politischen Verhältnisse in Rom und des Wiederaufblühens des Pythagoreismus im Zentrum der sich verändernden Welt kein Zufall. Von Anfang an hatte der Pythagoreismus eine starke politische Ausrichtung; Pythagoras galt seit Aristoxenos und Dikaiarchos als der Befreier von tyrannischer Herrschaft und als Wegbereiter eines freiheitlichen Staatswesens – nicht nur im staatspolitischen Sinne, sondern insofern, als er durch seine ethischen Lehren den Bürger auf die Verantwortung vor höheren Werten hinwies. Diese in der literarischen Pythagorastradition angelegten Potentiale konnten in Zeiten politischer Ungewißheit und Instabilität Interesse wecken und aktiviert werden. Auf dem Höhepunkt der „Renaissance des Pythagoreismus" zu Beginn der Spätantike bringt Iamblich gerade die politischen, staatsethischen Ideale in der *Vita Pythagorica* neu zur Geltung.[32]

grundsätzlich wie in einzelner Hinsicht widersprochen; vgl. BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 227 A.2; AURIGEMMA, S.: La basilica sotteranea neopitagorica di Porta Maggiore in Roma, Roma 1961. Übersichtliche Darstellung des Bildprogramms bei COARELLI, F.: Rom. Ein archäologischer Führer, ⁴1975 (Ndr. 1989), 214-217; ebd. 217: „Die Bildmotive, mit denen Wände und Gewölbe überzogen sind, sind so reich und umfassen so viele Themenkreise, daß für jede Hypothese hier eine Stütze zu finden ist. (...) Am ehesten kann die Anlage wohl als eine Art Grabbau erklärt werden."

[32] Vgl. MERLAN in ARMSTRONG *Cambridge history of later philosophy* 106 A.3, der betont, daß dieses politische Interesse des Neupythagoreismus bei den Platonikern Longinos, Iamblichos und Sopatros in die Philosophie miteinfloß, während Plotin in seinen Schriften davon unberührt blieb. Zu Iamblich O'MEARA *Aspects of Political Philosophy in Iamblichus*; O'MEARA *Plato's Republic in the school of Iamblichus*. Im Erscheinen: O'MEARA, D.: Platonopolis. Political Philosophy in Late Antiquity, Oxford 2003.

4. Wissenschaftlicher Pythagoreismus und populärer Pythagoreismus

Im griechischen Osten lassen sich in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten verschiedene zuvor nicht gekannte Ausprägungen des Pythagoreismus nachweisen.

In Asien treten im 1. Jh. die Wanderphilosophen Apollonios von Tyana und sein Schüler Alexander von Abonuteichos hervor. Etwas später verfaßten die Philosophen Moderatos aus Gades, Nikomachos aus Gerasa und Numenios aus Apameia Schriften, welche die Bedeutung der Erkenntnisse des Pythagoras und den Nutzen der pythagoreischen „Lehrfächer" (τὰ μαθήματα; wörtl. „Lerngegenstände") herausstellten. Ihnen allen war gemeinsam, daß sie sich in der Tradition des Pythagoras dünkten. Betrachtet man die Ausprägungen der jeweiligen „Pythagoreischen Philosophie", erscheint es sinnvoll, rein systematisch zwei Tendenzen zu unterscheiden.

Zum einen läßt sich ein „wissenschaftlicher Pythagoreismus" ausmachen, der die authentischen Lehren des krotoniatischen Schulgründers ans Licht bringen wollte und sich dafür genauso auf Schriften der Alten Akademie wie auf die mehr oder weniger als autoritativ anerkannten *Pseudepigrapha* der hellenistischen Zeit stützte. Diese vorwiegend auf das Dogmatische gerichtete Strömung ist eng mit dem Platonismus verbunden, sie entspringt ihm und ist oft kaum von ihm zu unterscheiden. Man darf annehmen, daß sie innerhalb einer Schulinstitution ihren Platz hatte.

Andererseits kann unter dem Begriff des „popularphilosophischen" oder „populären Pythagoreismus" jene Bewegung erfaßt werden, die in Konkurrenz zu anderen kaiserzeitlichen „Missionsphilosophien", etwa zu Kynismus und Stoa, in Form der Volkspredigt die Menge zu einer bestimmten Lebensweise aufrief.[33] In der Figur des Apollonios von Tyana tritt uns diese Strömung am sinnfälligsten entgegen. Sie war primär auf ethische Belehrung ausgerichtet und versuchte dem einzelnen die Frage zu beantworten, wie er zum persönlichen Glück (εὐδαιμονία) gelangen könne.[34] Py-

[33] Zum missionarischen Charakter der hellenistischen Philosophenschulen in nachchristlicher Zeit vgl. NOCK *Conversion* 164-186, bes. 167-175; ebd. 173 „Any philosophy of the time set up a standard of values different from those of the world outside and could serve as a stimulus to a stern life, and therefore to something like conversion when it came to a man living carelessly."

[34] Schon für den alten Pythagoreismus schied ZELLER *Philosophie der Griechen*

thagoras fungierte ausschließlich für die rechte Lebensweise als Orientierungsgestalt, die sogar in der Weisheit von den Nachahmern überboten werden konnte (vgl. PVA II 1):

> Ἀπολλώνιον καὶ θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ, „Apollonios, sogar noch göttlicher in der Weisheit als Pythagoras".

Philostrat erhob seinen Protagonisten über dessen eigenes Vorbild und idealisierte ihn selbst zum Paradigma des glückenden Lebens. Zwar erscheint der umherwandernde Wundermann als Repräsentant einer allumfassenden philosophischen Bildung. Dennoch handelt es sich bei diesem βίος nicht um eine Lehrschrift über Pythagoreische Philosophie. Abgesehen von einigen ethischen Appellen werden der Hauptfigur keine spezifisch pythagoreischen Lehren zugeschrieben.[35] Der Sinn der *Vita* liegt nicht weniger im *Delectare* als im *Docere*. In Romanform, das heißt in einem komplexen, stilistisch ansprechenden und kohärenten Handlungsgefüge, will sie das Leben des Apollonios für den Rezipienten plastisch und unterhaltsam vor Augen stellen. Die Belehrung des Lesers ist diesem Anliegen untergeordnet. Je nach dem Aufenthaltsort des Protagonisten wird nach Art der Buntschriftstellerei in landeskundlichen, ethnographischen und mythologischen Exkursen „Allgemeinbildung" vermittelt. Der Rekurs auf Pythagoras und den Pythagoreismus geschieht in der Absicht, den Askesevorschriften und philosophischen Ge-

---

Ia 568 die Ethik der Pythagoreer als „populäre Reflexion" von einer wissenschaftlichen Philosophie. NESTLE sieht in den Zusätzen zu ZELLER *Philosophie der Griechen* Ia ebd. 430 eine „religiös-ethische" und eine „wissenschaftliche" Wurzel „für die Persönlichkeit des Stifters der Schule selbst erwiesen", die durch das „Grundmotiv" der Reinigung (κάθαρσις) miteinander verbunden seien; er spricht explizit vom „wissenschaftlichen Pythagoreismus" (ebd. 435 u.ö.).

[35] Am klarsten kommt dies in der Rede der personifizierten pythagoreischen Philosophie zum Ausdruck, von der Apollonios bei den Ägyptern im Zusammenhang seiner Entscheidung für den Pythagoreismus berichtet (PVA VI 11 p.217,27-218,16 KAYSER). Dort werden ausschließlich ethische Vorschriften für Askese und Reinheit aufgezählt. Auch historisch läßt sich zumindest ein wissenschaftlicher Pythagoreismus für Apollonios von Tyana nicht nachweisen. Vgl. BOWIE *Apollonius of Tyana* (mit Bibliographie der Jahre 1870-1976) 1691 „If the letters cannot be used as corroborative evidence then the grounds for believing Apollonius to have been a Pythagorean are narrowed." DZIELSKA *Apollonius of Tyana in legend and history* 191 „Philostratus' Pythagoreanism as presented in VA is very superficial and does not square with the Pythagorean speculations of his time."

meinplätzen verschiedener Provenienz durch die erhabene Maskierung Einheitlichkeit zu verleihen.

Die integrierende Funktion des aus Samos stammenden, unteritalischen Philosophen kam auch auf der wissenschaftlichen Seite zum Tragen. Sein Name diente dort als Markenzeichen einer Philosophie, die den Anspruch auf autoritative Allgemeingültigkeit erheben wollte.

A. Beziehungen zum christlichen Bereich

Beide aufgezeigten Grundrichtungen des aufblühenden Pythagoreismus spiegeln sich auch auch auf christlicher Seite wider. Die ethisierende Strömung hat wahrscheinlich auf das christliche Mönchtum eingewirkt.[36] Zwischen pythagoreischem Gemeinschaftsleben, wie es bei Iamblich beschrieben wird, und koinobitischem Mönchtum gibt es offenkundig Parallelen. FESTUGIÈRE war der Meinung, daß der Neuplatoniker Iamblich, als er die Regeln für seine Pythagoreergemeinschaft abfaßte, konkret das aufkeimende Mönchsleben zu Beginn des 4. Jh.s im Blick hatte. Beim Tode des Iamblich (um 330) sei Paulus von Theben 100 Jahre alt gewesen, und Antonius wie Pachomius hätten ihre Lebensform schon längst begründet.

> „Est-il absurde de penser que Jamblique a pu connaître certains usages de ces moines?"[37]

Als sicherer darf wohl das umgekehrte Verhältnis angenommen werden, daß nämlich die christlichen Mönchsregeln durch neupythagoreische Apophthegmensammlungen beeinflußt wurden. So kann man beispielsweise in den Sprüchen eines Sextus, die vermutlich zwischen 180 und 210 in Alexandria auf der Grundlage heidnischer Spruchsammlungen entstanden sind, den Versuch sehen, ethi-

---

[36] Vgl. DÖRRIE *Art. ‚Pythagoreismus'* Sp.274,43-45 „Das künftige Mönchtum ist in seinen theoretischen Grundlagen sicher vom P[ythagoreismus] bereichert worden."

[37] FESTUGIERE *Sur le ‚De vita Pythagorica'* 478 A.7. Die Gründung des Antonius ist um 305 anzusetzen, die des Pachomius 323. FESTUGIÈREs Beobachtungen zielen im Anschluß an REITZENSTEIN (vgl. Anm.39), beginnend bei den Essenern, wie sie von Flavios Josephos beschrieben werden, rein auf die inhaltlichen Parallelen, ohne detaillierter nach älteren Traditionen oder Entwicklungs- bzw. Verbindungslinien zu fragen.

sche Maximen des Neupythagoreismus zu christianisieren.[38] Wie ja auch anzunehmen ist, daß die ersten christlichen Hagiographen bei der Abfassung ihrer βίοι die traditionellen Lebensbeschreibungen gerade der θεῖοι ἄνδρες im Hinterkopf hatten und deren Motivik übernahmen. Ludwig BIELER hat in seiner bekannten Studie ΩΕΙΟΣ ΑΝΗΡ eine solche Verwandtschaft mit Blick auf die Motivübernahme evident machen können. Schon vorher hatte Richard REITZENSTEIN eine konkrete Abhängigkeit der *Antoniusvita* des Athanasius von einem verlorenen βίος Πυθαγόρου aufzeigen wollen, der in den *Pythagorasviten* der beiden Neuplatoniker Porphyrios und Iamblich noch zu fassen sei.[39]

Die „wissenschaftliche" Seite des Pythagoreismus hatte starken Einfluß auf die christliche Bildungselite. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts setzten sich die alexandrinischen Schulmeister und Gelehrten Athenagoras, Pantainos und Clemens mit pythagoreischen Lehren intensiv auseinander. Von Pantainos heißt es in einem Exzerpt aus Philippos von Side:

> καὶ αὐτὸς Ἀθηναῖος ὑπῆρχε φιλόσοφος Πυθαγόρειος. "Auch er [sc. wie Athenagoras] war von Hause aus ein Athener Philosoph, (und zwar) ein pythagoreischer."[40]

Schon bei Athenagoras (2. Jh. n. Chr.), der nach demselben Zeugnis vom Leiter der Akademie zum Vorsteher der christlichen Schule

---

[38] Vgl. KANY, R., Art. ‚Sextus (Sententiae Sexti)', LACL 557f. Rufinus schreibt die Sammlung in der Vorrede zu seiner lateinischen Übersetzung der Sprüche dem römischen Bischof Sixtus II. (257/8) zu, wogegen sich Hieronymus wendet. Für ihn ist sie das Werk eines heidnischen pythagoreischen Philosophen namens Sextus (*Comm. in Ezech.* 6; *in Jerem.* 4,41; *ep.* 133,3). Im *Decretum Gelasianum* (4,11) werden die Sprüche als apokryph gebrandmarkt.

[39] REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* belegt seine These (ebd. 16) im Rückgriff auf die meist hypothetischen Quellenzuweisungen in den beiden besagten Viten. Tatsächlich kann nur eine einzige seiner angegebenen Parallelen überzeugen (ebd. 14f.; PVP §34f. ~ Athan. *Vita Antonii* 14), was REITZENSTEIN ebd. 39 selbst eingesteht. Von daher bleibt es fraglich, ob der Schluß gezogen werden darf, daß die *Vita Antonii* „im ersten Teil ganz aus dem βίος Πυθαγόρου entnommen" (ebd. 50) sei. Im Anschluß daran hat er das christliche Mönchtum auch historisch – außer in bezug auf die Loslösung von der Welt (ἀπόταξις) – gänzlich vom traditionellen Bild des pythagoreischen Weisen abhängig gemacht (ebd. 50f. ; vgl. auch 65 A.1). Diese Extremposition wurde in der Folge angegriffen.

[40] In: Theodoros Anagnostes, GCS N.F., Bd. 3 (²1995), p.160,9.

von Alexandria aufstieg, fällt im Zusammenhang der Apologetik die Detailkenntnis pythagoreischer Lehren auf.[41]

In der Folgezeit scheint das Interesse an pythagoreischer Philosophie in der christlichen Schule Alexandrias nicht abzuebben.[42] Hierfür sei auf den Lehrer Iamblichs, Anatolios, der wohl später Bischof in Laodikeia wurde, als markantestes Beispiel verwiesen. Ähnlich wie später sein Schüler verfaßte er ein zehnbändiges Kompendium zur Zahlenlehre, von dem die erhaltene Schrift Περὶ δεκάδος, nur einen Teil ausmacht.[43]

B. Archäologische und epigraphische Hinweise auf den Pythagoreismus

Unter den archäologischen Hinweisen[44] auf ein Wiedererstarken einer pythagoreischen Bewegung in den ersten Jahrhunderten n.

---

[41] In seiner Apologie *Legatio pro christianis*, die an Marc Aurel und seinen Sohn Commodus adressiert ist, zog er zur Begründung des christlichen Monotheismus (pseudepigraphische) pythagoreische Schriften (des Philolaos, des Lysis, des Opsimos) über die theologische Zahlenlehre (*legat.* 6,1) heran. An anderer Stelle vergleicht er die Ungerechtigkeit der Christenverfolgung mit der „Brandstiftung", die gegen Pythagoras und seinen Kreis verübt wurde (*legat.* 31,2). Schließlich begegnet er den Angriffen, die gegen die christliche Vorstellung der leiblichen Auferstehung erhoben wurden, mit der "Lehre des Platon und des Pythagoras" über die geistige und materielle Welt (νοητά/αἰσθητά), die einer Wiedervereinigung des Unkörperlichen mit dem Körperlichen nicht widerspreche (*legat.* 36,3).

[42] Zu den Kenntnissen über Arithmologie bei Clemens von Alexandrien (*Strom.* VI 16,139,5ff.), die er als Erklärung für den Sinn der Ruhe am „siebten Tag" heranzieht, vgl. DELATTE *Études sur la littérature Pythagoricienne* 231-245. Er stellt eine Traditionslinie „arithmologischer Apologetik" heraus, die von jüdischer Apologetik (Aristobul und Philo) über christliche und heidnische Gnostiker bis hin zu den „orthodoxen" Christen reicht. Der Einfluß des frühen Neupythagoreismus auf Philosophie und Allegorese der christlichen Gelehrten wäre sicherlich eine eigene Untersuchung wert.

[43] *Siehe unten* S.78 Anm.174.

[44] Über die hier ausführlicher erwähnten materiellen Zeugnisse hinaus verweisen einige erhaltene Porträtdarstellungen und Bildnisse des Pythagoras auf das Interesse an dem Philosophen. Sie stammen genau aus der Zeit, für die sich auch literarisch das Wiedererstarken des Pythagoreismus erkennen läßt. Vgl. zum Überblick RICHTER *Greek Portraits* IV 17-19 „The portraits of Pythagoras" und BALTY *Pour une iconographie de Pythagore*. Zu den Münzbildern SCHWABACHER *Pythagoras auf griechischen Münzbildern*. Zu den ikonographischen Zeugnissen insgesamt RIEDWEG *Pythagoras* 80-84. Die wichtigsten Abbildungen sind mit Beschreibungen leicht zugänglich bei SCHEFOLD *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, der alle sicheren Identifikationen erst ab dem 2. Jh. n. Chr.

Chr. läßt sich das „neupythagoreische Monument aus Philadelpheia" (heute: Alaşehir) anführen, ein kleines Relief mit symbolischer Darstellung zweier verschiedener Lebenswege in Form des „pythagoreischen Ypsilon" als Scheideweg.[45] Die zugehörige Grabinschrift stellt uns einen Mann namens Pythagoras vor, der in der Weisheit seines samischen „Namenspatrons" den Weg der Tugend gewählt hatte:

Οὐ γενόμαν Σάμιος [κ]εῖνος ὁ Πυθαγόρας, |
ἀλλ᾽ ἐφύην σοφίῃ τἀτὸ λαχὼν ὄνο[μα], |
[τὸν] πόνον{ον} ἐνκρείνας αἱρετὸν [ἐν βιότῳ] |
[ ]ρα[ ]ουτο[ ][46]

---

datieren kann: Abb.290 Bronzemünze von Samos, um 180 n. Chr., Pythagoras als stehender Lehrer; Abb.291 Bronzemünze von Samos, unter Traian Decius (249-251), Pythagoras als sitzender Lehrer mit Szepter; Abb.309 Pythagoras in Denkerpose auf einem Kontorniat, um 400 n. Chr., nach hochhellenistischem Vorbild. Nur unsicher zu datieren bzw. zu identifizieren sind: Abb.37 und 38, Münzporträts um 435/30 v. Chr. aus Abdera (nach RIEDWEG *Pythagoras* 80 beruht das Münzbild auf einer Statue, die um 440 v. Chr. geschaffen wurde); Abb.157 Pythagoras als sokratischer Silen (höchst zweifelhaft!), um 280 v. Chr.; Abb.69 Bronzebüste mit orientalisierendem Turban aus der Villa dei Papiri in Herculaneum 1. Jh. n. Chr. - laut Aelian *VH* XII 32 trägt Pythagoras einen „goldenen Kranz" und ἀναξυρίδες (eine Art Hose); Abb.69bis Mamorkopie von Abb.69, ohne Turban, mit dem charakteristischen pythagoreischen Y auf dem rechten Seitenrand (vgl. dazu Anm.45); Abb.217 Herme mit Turban, um 120 n. Chr., nach frühaugusteischem Vorbild.
Völlig ungewiß ist die Identifikation der Statue eines jungen Mannes von der Insel Mozia mit Pythagoras aufgrund der Vermutungen von HAFNER *Der Schönste seines Jahrhunderts* 61-62, wonach Pythagoras hier im Totenkleid und mit Verband als der wiedergekehrte, in Troja gefallene Euphorbos erkannt werden soll; selbst die Buddha-Ikonographie sei von dieser Darstellungsweise beeinflusst worden (ebd. 70-72).

[45] Zum Bild des Y als neupythagoreischem Symbol der richtigen Lebenswahl ist der früheste mir bekannte literarische Beleg Persius III 56; vgl. den Persius-Kommentar von KISSEL 435-437; allerdings unbegründet 435: „Man wird hier ... an eine didaktisch motivierte Erfindung des im 1. Jh. v. Chr. aufblühenden neupythagoreischen Schulbetriebes zu denken haben." Vgl. auch das Scholion zur Stelle, das den Zeitpunkt der Entscheidung im 16. Lebensjahr festmacht. Ältere Literatur bei BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 230 A.2. Viele Belege für die *littera Pythagorea* finden sich in Anlehnung an Persius bei den lateinischen christlichen Schriftstellern. Sie geht in die ethische Protreptik der Christen ein; dazu BRINKMANN *Denkmal* 620f. Der Arianer Maximinus (geb. nach 360 n. Chr.) schrieb gar ein *Carmen de Y littera.* Vgl. auch die *Versus de nominibus litterarum seu Versus cuiusdam Scoti de alphabeto* CCL 133A (ed. GLORIE, F., 1968), p.729-741, V.34ff.

[46] Vgl. Erstveröffentlichung KEIL/PREMERSTEIN, DAW 53,2 (1908), 34f., Nr.

„Nicht wurde ich geboren als jener berühmte Pythagoras aus Samos, sondern wuchs in Weisheit heran (zu einem solchen), nachdem ich denselben Namen erhalten und entschieden hatte, [im Lebenswandel] die Mühe vorziehen zu müssen."

Das Grabmonument ist auf der Basis allgemeinphilosophischer Anschauungen zu verstehen. Das zeigt zum einen deutlich die Wahl des für das „Lebenswegmotiv" einschlägigen Terminus αἱρετόν, der letztlich der Stoa entstammt.[47] Weiterhin genügt die hesiodeische Vorstellung vom „Schweiß vor der Tugend" und die berühmte Parabel des Prodikos von „Herakles am Scheideweg" zum Verständnis der Tafel. Allein die Verknüpfung dieser Motive mit dem Symbol des Y läßt den Einfluß pythagoreischer „Missionsstrategien" erkennen. Denn diese Symbolik für die Wahl des richtigen Lebensweges bildete bei den Pythagoreern „den Ausgangspunkt für eine moralphilosophische Predigt".[48] Von einer Zugehörigkeit des Verstorbenen zu einer Pythagoreergemeinde muß nicht ausgegangen werden.[49]

---

55. Vorliegender Text nach der neueren Publikation PETZL *Zum neupythagoreischen Monument* 4; ebd. die entsprechende Sekundärliteratur. Eine ausführliche Interpretation auf der Basis umfangreichen Textmaterials bietet BRINKMANN *Denkmal.*

[47] Das wird in der Verwendung von αἱρετόν (*petendum vs. fugiendum* ~ φευκτόν; vgl. SVF Index 8 bzw. 154) statt αἱρετέον deutlich; vgl. Plat. *Phlb.* 21D3. Zu αἱρετόν statt αἱρετέον vgl. auch KÜHNER/BLASS II 289.

[48] JAEGER *Das frühe Christentum* 5. Das Bild der beiden Wege wurde schon recht früh in die christliche Missionspredigt übernommen; vgl. Pseudoklementinen *Hom.* VII 7,1-2, weiterentwickelt in XX 2,4. Zur älteren Tradition des „Herakles am Scheideweg" vgl. KUNTZ, M.: The Prodikean choice of Heracles, in: CJ 89 (1994), 163-181.

[49] Die Interpretation ging so weit, daß man in den Eltern des Verstorbenen die Angehörigen einer pythagoreischen Gemeinde sehen wollte; vgl. PETZL *Zum neupythagoreischen Monument* 4. Meiner Ansicht nach läßt die Inschrift nicht darauf schließen. Eher hatte der Verstorbene von Geburt an diesen Namen (λαχών) und es lag nahe, in der Grabaufschrift einen Vergleich mit dem berühmten Philosophen anzustellen. Ein analoger Fall ist schon im 5. Jh. v. Chr. hinsichtlich des Grabmals eines Gesandten namens Pythagoras auszumachen. Subtiler kommt dort die Anspielung auf den „Namenspatron" im geometrischen Entwurf der Grabanlage zum Ausdruck, „wo einfach der Name des Verstorbenen den Architekten auf den Gedanken brachte, einen ‚pythagoreischen', d.h. durch geometrische Grundformen und Proportionen bestimmten Entwurf zu liefern." So HOEPFNER *Das Grabmonument des Pythagoras aus Selymbria* 163. Nach meiner Auffassung geht PETZLs Interpretation, auch was die sprachliche Seite angeht, zu weit. Er möchte aufgrund des in der Inschrift zu erkennenden Gegensatzes von

Das Maß der πόνοι („Strapazen"), die der Schüler auf sich zu nehmen hat, spielte in der Werbung der Philosophenschulen, die – wie gesagt – ihrem Publikum Wegweisung zur persönlichen εὐδαιμονία zu geben bestrebt waren, eine auffällige Rolle. So rief der Pythagoreismus anders als der Kynismus, der in seiner Ethik einen zwar nicht weniger mühsamen, aber dennoch „kurzen Weg zur Tugend" (σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός; D.L. VII 121) anbot und desgleichen mit dem Paradigma des Herakles operierte, zum langen herakleischen Weg auf. Sollte wirklich das Ziel erreicht werden, konnte der πόνος nicht erspart bleiben. Ein pythagoreisches Symbolon, das uns Iamblich überliefert, drückt diese Grundvoraussetzung für den Weg zum Glück aus (IVP §85 p.49,9f.):

> ἀγαθὸν οἱ πόνοι, αἱ δὲ ἡδοναὶ ἐκ παντὸς τρόπου κακόν. „Gut sind die Mühen, die Freuden auf jede Weise aber schlecht."

Andere philosophische Richtungen stellten ihrem Interessentenkreis in Aussicht, man könne ohne große Mühe zum Lebensglück gelangen, wie Philostrat seinen Protagonisten Apollonios, ebenfalls ausgehend von der Lebenswegparabel des Prodikos, in der *Vita* referieren läßt.[50] Während der „pythagoreische" Wanderprediger selbst noch die Mühen für unerläßlich hielt, erklärten ihn seine späteren Kultanhänger zum himmlischen Heilsbringer, der die Menschen gerade von den „Mühen" befreit habe.

> ... τὸ δ' ἐτήτυμον Οὐρανὸς αὐτὸν |
> [τέχθη, ὅ]πως θνητῶν ἐξελάσιε πόνους.[51]

γένος und φύσις darauf schließen, daß es sich bei dem Namen um ein dem Verstorbenen wegen seiner Weisheit zugedachtes Cognomen handelt; vgl. PETZL ebd. 5 – λαχών ist streng genommen vorzeitig zu ἐφύην, zu dem ich wegen des Versduktus σοφίῃ hinzuziehen möchte; ἐνκρείνας durch „akzeptieren" zu übersetzen, ist für mich nicht akzeptabel.

[50] Vgl. PVA VI 11 p.216,16-18; p.217,14-19, wo Apollonios die „Angebote" dreier Philosophien wiedergibt: Genuß ohne Mühe (οὐδὲν μοχθήσαντι), Ruhe nach der Mühe (μοχθήσαντα), Freuden und Mühe (τῷ μόχθῳ). Auch Lukian bringt in seiner Persiflage auf dieses Motiv der „Philosophiewahl" in der *vitarum auctio* den Faktor des jeweiligen πόνος zur Sprache (vgl. 9,5 πονεῖν der Kyniker; 23,14 προπονῆσαι der Stoiker). Die philosophische Werbung mit dem Heraklesparadigma, welches zeigen soll, daß sich Mühe lohnt und sogar ein Gut darstellt, ist für Antisthenes (vgl. D.L. VI 2) zum ersten Mal zu belegen.

[51] Es handelt sich um ein Epigramm auf Apollonios von Tyana aus Aigeai in Kilikien; hier gekürzt zitiert nach MERKELBACH, R.: Das Epigramm auf Apollonios von Tyana, in: ZPE 41 (1981), 270; vgl. SEG 28 Nr. 1251; FgrHist IV A7 Apollonius of Tyana 1064 T6 mit Kommentar ebd. 153f. (ins 3./4. Jh. datiert).

„Ihn hat wahrlich der Himmel |
geboren, damit er die Sterblichen von Mühen befreie."

Ein schönes Beispiel für das Fortbestehen der für Außenstehende beeindruckendsten pythagoreischen Grundanschauung lesen wir in einer Inschrift, die zu Ehren des Platonikers Ophellios Laitos gesetzt wurde und zwischen dem 1. und 3. nachchristlichen Jh. datiert werden kann.[52] Hier ist das Motiv der Seelenwanderung Ausgangspunkt der Ehrung[53]:

Ὀφέλλιον Λαῖτον Πλατωνικὸν φιλόσ[οφον] ἐπιδειξάμενον
λόγων καὶ ἠθῶν πᾶ[σαν] ἀρετήν·
εἰ κατὰ Πυθαγόραν ψυχὴ μεταβαίνει ἐς ἄλλον
ἔν σοι, Λαῖτε, Πλάτων ζῇ πάλι σωζόμενος.

„(Für) Ofellius Laetus, den platonischen Philosophen, der gezeigt hat seiner Redekunst und Gesittung vollkommene Größe:

---

[52] IK Ephesus VII,2 Nr.3901, p.401. NOLLÉ *Ofellius Laetus* 204 macht eine Datierung in die frühe Kaiserzeit wahrscheinlich. Vgl. auch BOWERSOCK, G.W.: Plutarch and the sublime Hymn of Ofellius Laetus, in: GRBS 23 (1982), 275-279.

[53] Eine Parallele dieses Gedankens finden wir in einem Epigramm des Antipatros von Sidon auf Stesichoros als Inkarnation Homers in *AP* VII 75; vgl. dazu NOLLÉ *Ofellius Laetus* 202. Ennius benutzte diesen *Topos* der Seelenwanderung im Proömium seiner Annalen, um sich als wiedergeborenen Homer zu stilisieren; vgl. SKUTSCH, O.: The Annals of Q. Ennius, Oxford 1985 (repr. 1998), 148f. zu frr. I 2-10 „The dream". Es ist Vorsicht geboten, den pythagoreischen Metempsychosis-Gedanken hier allzu stark zu betonen; es handelt sich um eine Verquickung mehrerer Motive. Der Schatten, ausdrücklich nicht die Seele, Homers erscheint dem Ennius im Traum, wobei „Traum" bei Ennius und zumal in antiker Dichtung nicht im modernen psychologischen Sinne als Aktivität des eigenen Unterbewußtseins verstanden werden darf. Wo erfahren wir nun von einer Selbsterkenntnis des Dichters, er sei die Reinkarnation Homers? Jedenfalls muß keine lebendige unteritalische pythagoreische Tradition die Grundlage sein; vgl. BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 244. Dagegen versucht LIVREA, E.: A new Pythagorean fragment and Homer's tears in Ennius, in: CQ 48 (1998), 556-561, Ennius als Vermittler altpythagoreischer Lehren zu erweisen. Die Annahme eines pythagoreischen Hintergrundes im „Enniuszitat" bei Lukrez I 117-126, aber noch viel mehr die Verknüpfung der Stelle mit dem Ilias-Scholion zu π 857 (Bd. IV p.310f. ERBSE) ist meines Erachtens äußerst ungewiß. Vgl. auch SUERBAUM, W.: Untersuchungen zur Selbstdarstellung älterer römischer Dichter, Hildesheim 1968, zum Proömium insgesamt 46-113; zur Metempsychose 82-107, mit reichlichen Literaturangaben.

Wenn, wie Pythagoras lehrt, die Seele wandert in Andre,
dann lebt, Laetus, in Dir, Platon, bewahret aufs Neu."
(Übersetzung von NOLLÉ)

Zu dieser Inschrift aus Ephesus findet sich ein paralleler Text in einem Epigramm aus Athen (IG III[1] 770 und II/III[2] 3816), in dem die prosaischen Einleitungsworte ersetzt sind durch das folgende Distichon:

θειολόγου Λαίτοιο μετάρσιον ὕμνον ἀκούσας
οὐρανὸν ἀνθρώποις εἶδον ἀνοιγόμενον.
„Hehre Worte des göttlich beredten Laetus, die hört' ich.
Sehen konnt ich darauf: Himmel den Menschen geht auf."
(Übersetzung von NOLLÉ)

Als letztes Wort liest man dort statt des obigen σωζόμενος das prosaischere φαινόμενος. Aus den beiden Zeugnissen ist zu schließen, daß derselbe platonische Philosoph sowohl in Ephesus als auch in Athen herumgekommen war. In Kleinasien hatte er als öffentlicher Lehrer durch seine „Vortrefflichkeit in Lehre und Lebensführung" (λόγων καὶ ἤθων ἀρετή) Eindruck gemacht. In Athen hielt er eine gleichsam göttlich inspirierte Rede (θειολόγος – μετάρσιος ὕμνος), die vielleicht auf orphischen Anschauungen basierte und mit der er den Stifter der Inschrift in seinen Bann schlug, indem er ihm visionär göttliche Wahrheiten enthüllte.[54]

Noch für das 5. Jahrhundert lassen sich im Haus eines Philosophen in Aphrodisias Schildporträts nachweisen, unter denen, wie die Inschrift verrät, auch der Kopf des Pythagoras abgebildet ist. Er erschien hier in einem Ensemble weiterer paganer vorbildhafter Personen aus dem Bereich der Philosophie und der Politik.

> „In these elaborately worked marble images, a late pagan élite at Aphrodisias sought to connect itself directly to the spirit of the age of Pythagoras and Platon."[55]

---

[54] Die ephesische Inschrift scheint auf der athenischen zu beruhen, die aus dem Gedächtnis zitiert wird; vgl. NOLLÉ *Ofellius Laetus* 201f. Ebd. zur genauen Interpretation und zu weiterführender Literatur. Dazu, daß die Qualifikation als θειολόγος auf eine Auslegung orphischer Epik an den athenischen Anthesterien hindeuten könnte, vgl. DEUBNER *Attische Feste* 104 A.4; PVA IV 21 p.140,23ff. KAYSER.

[55] SMITH, R.R.R.: Late Roman philosopher portraits from Aphrodisias, in: JRS 80 (1990), 127-155, 155. Der samische Philosoph hatte zwischen anderen bekann-

Die angeführten Zeugnisse mögen zunächst einsichtig machen, daß im Bewußtsein breiterer Bevölkerungsschichten seit dem 1. Jh. n. Chr. eine zumindest vage Vorstellung von Pythagoras lebendig gewesen sein muß. Keines der angeführten Beispiele weist jedoch darauf hin, daß wir es mit einer institutionalisierten Form des Pythagoreismus zu tun hätten. Immer stehen allgemeine ethische Grundanschauungen im Hintergrund, die man pauschal im Sinne einer Selbstvergewisserung durch die Berufung auf die altehrwürdige Erhabenheit des Pythagoras authentifizieren und legitimieren wollte. Nirgends scheint das Interesse an einer mehr oder weniger konkreten Philosophie eine Rolle zu spielen, wie wir es für die christlichen Gelehrten in Alexandria annehmen dürfen. Deren Form des Pythagoreismus entsprang einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit jenen Texten, die man für pythagoreisch hielt. Diese aber konnte nur innerhalb der Schulinstitution ihren Platz haben.

---

ten Geistesgrößen seinen Platz: Pindar, der als Pythagoreer (Eus. *PE* XIII 13,27,2ff.) galt und von Julian σοφός (*or.* 2,10 BIDEZ, 116A; *ep.* 4, 428B) genannt wird, Sokrates, Platon, Aristoteles, Apollonios v. Tyana (nur Fragment), und den beiden Philosophenschülern und politischen Vorbildfiguren Alexander und Alkibiades; vgl. die Abb. ebd. plate VI-XVI. Ob es sich bei der Fundstelle, wie SMITH suggeriert, um das Haus des in der *Vita Isidori* des Damaskios (frr.183-185 ZINTZEN, vgl. des weiteren Index II ZINTZEN; für sonstige Quellen vgl. SMITH 154) erwähnten Philosophen Asklepiodotos handelt, den er samt seiner Familie in den unidentifizierbaren Porträts vermutet, sei dahingestellt. Der Kopf des Pythagoras wurde schon 1968 an anderer Stelle ausgegraben und mit dem 13 Jahre später gefundenen Medaillonfragment 1990 zusammengefügt, vgl. Addendum, JRS 80 (1990), 177; Veröffentlichung in Aphrodisias Papers III (JRArch Suppl. 20), 1996, Fig. 36; 38: „In this newly-identified portrait we have an image of one of the most hallowed figures of late antique philosophy." Einen ähnlichen Synkretismus bestätigt uns schon im 2. Jh. Irenäus von Lyon *adversus haereses* I 25,6 für die Gnostikerin Marcellina, die unter Anicet nach Rom kam. Sie und ihre Gefolgsleute besaßen Christusbilder, die sie mit Kränzen verehrten. Bei diesen stellten sie auch Bilder heidnischer Philosophen auf, des Pythagoras, des Plato, des Aristoteles und anderer. Wenn dann vom „Kult um diese Bilder wie bei den Heiden" (*reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt*) gesprochen wird, darf daraus geschlossen werden, daß solche Philosophen-Ensembles weit verbreitet waren. Das wird weiterhin belegt durch die Vita des Alexander Severus in der *Historia Augusta* 29,2, wo berichtet wird, daß dieser im *lararium* „göttliche Größen" wie Apollonius, Christus, Abraham, Orpheus und „andere dieser Art" (*huius<modi> ceteros*) aufgestellt hatte, die er mit Gottesdienst allmorgendlich verehrte. Vgl. auch die Stelle in der *Aurelianvita* 24,5, wo der Kaiser die Erscheinung des Apollonios aufgrund des „Bildes, das er in vielen Tempeln von ihm gesehen hat", identifizieren kann.

Wie Garth FOWDEN meint, galt die Pythagorasfigur im 4. und 5. nachchristlichen Jahrhundert als „every day ideal", das flexibel stilisiert werden konnte. So vermochte es nicht nur die Mitglieder der neuplatonischen Schule, sondern auch „ordinary people" anzusprechen; insofern sei die Pythagoras-Biographie „the ideal counterblast" gegen die christlichen Evangelien gewesen.[56] Die naheliegende Ansicht, Iamblich setze sich in seinem Werk quasi *ex silentio* mit dem Neuen Testament auseinander, wird immer wieder vertreten.[57] Sogar was die Gattung des Textes angeht rücken neben Klaus BERGER etwa auch DILLON und HERSHBELL die *Vita pythagorica* in die Nähe des Evangeliums.[58]

---

[56] FOWDEN *The Platonist philosopher* 381. Vgl. auch EDWARDS *Two Images of Pythagoras* 164, der in Iamblichs Pythagoras „a rival of Christ" erkennt; CLARK *Philosophic Lives* 32; 44 (vorsichtiger bezüglich des iamblichischen Pythagoras); RIEDWEG *Pythagoras* 19.

[57] Eine bewußte Beziehung vermutete schon KIESSLING I 28f. A.27. Vgl. auch RAMOS JURADO *Jámblico de Calcis y el género biográfico* 294 mit Bezug auf LÉVY (wie. Anm.20): „Jámblico tenía una contrarréplica de Christo que ofrecer." Eine stichhaltige Bezugnahme läßt sich jedoch im gesamten pythagoreischen Werk nicht feststellen; vgl. dazu O'MEARA *Pythagoras revived* 214: „However, it would be difficult to show, on the basis of the extant remains of On Pythagoreanism, that Iamblichus had Christianity specifically in mind as a target against which his Pythagoreanizing programme was to be directed. At most one could point to structural parallels between his figure of Pythagoras (his divine authority, attributes, mission, words and deeds among men) and Christ." In der von RIEDWEG *Pythagoras* 19 vorgeführten Stelle IVP §6f. zeigte sich am ehesten eine antichristliche Intention (*siehe unten* S.244 Anm.616). Zu Iamblichs Verhältnis zum Christentum O'DALY *Art. ‚Jamblich'* 1253-1255; besondere Beachtung verdient *Myst.* III 31 p.176,6f. (mit Mt 9,35; 10,2) und *Myst.* III 31 p.179,13, wo mit den ἄθεοι wohl Christen gemeint sind. Vgl. auch CLERC *Les „athées" de Jamblique.*

[58] Vgl. BERGER *Hellenistische Gattungen* 1259-1264. DILLON/HERSHBELL 25f.; 26 „The gospel which *VP* closely resembles is John, a resemblance not surprising since John is the most ‚philosophical' of the gospels."

5. Iamblichs *Vita Pythagorica* im Kontext

Immer wieder wurde darauf hingewiesen, daß die *Vita Pythagorica* keine Lebensbeschreibung des Pythagoras sei, sondern eine Beschreibung pythagoreischen Lebens.[59] Dabei gilt es zu beachten, daß jeder antike Philosophen-βίος in gewissem Grade die Darstellung einer bestimmten Lebensform ist.[60] Denn die spezifischen Lehrinhalte müssen sich im je besonderen Verhalten ihres Urhebers und Vermittlers bewahrheiten. Theorie und Praxis, Lehre und Leben, sind somit im βίος des Philosophen untrennbar aufeinander verwiesen.[61] Dieses Ideal tritt in erhöhtem Maße in den spätantiken Le-

---

[59] Schon KÜSTER (bei KIESSLING I 11) wies darauf hin, daß es sich nicht um eine schlichte Biographie handelt, sondern um eine Darstellung des philosophischen Lebens. Vgl. v. ALBRECHT *Menschenbild* 53f. Das Wort βιογραφία findet sich überhaupt erst bei Photios in der Einleitung zur *Vita Isidori* des Damaskios (Photios *bibl.* 181, 125a5 = p.2,11 ZINTZEN).

[60] Auf die Verschränkung von Philosophie und Leben als Grundzug der gesamten antiken Philosophie hat in jüngster Zeit eindrücklich vor breitem Publikum Pierre HADOT hingewiesen; vgl. etwa die deutsche Ausgabe seiner Monographie *Qu'est-ce que la philosophie antique* (1995), *Wege zur Weisheit* (1999).

[61] Nach dem Lexikon des Pollux (2. Jh. n. Chr.) besitzt die Philosophie zwei nach außen wirkende „Organe" (ὄργανα). Diese sind in der Person des Philosophen vereinigt, in dessen τρόπος, seinem Lebenswandel, und dem λόγος, seiner Lehre, den Inhalten der Philosophie (Pollux *Onom.* IV 40): ὁ μὲν τῷ παραδείγματι τοῦ βίου παιδεύων, ὁ δὲ λόγος προσαγόμενος καὶ διδάσκων. „Ersterer erzieht durch die Vorbildhaftigkeit des Lebens, der λόγος gewinnt für sich und belehrt." Der Verfasser des kaiserzeitlichen Lexikons unterscheidet im weiteren die Lebensweise (βίος) des Philosophen traditionell nach einer praktischen (πολιτικὸς ὁ καὶ πρακτικός) und nach einer theoretischen Ausrichtung, welche zwangsläufig die Vermittlung impliziert (λογικὸς ὁ καὶ παιδευτικός, θεωρητικός ὁ καὶ φυσικός). Beide Formen philosophischen Lebens und Lehrens sind in der Pythagorastradition angelegt (vgl. JAEGER *Ursprung und Kreislauf* 412-421) und Iamblich kehrt sie in seiner Schrift, wie zu sehen sein wird, gleichberechtigt hervor. Auf christlicher Seite findet sich ebenfalls die Idealvorstellung, daß ein Lehrer seine inhaltlichen Aussagen quasi verkörpern muß. So stellt Gregor der Wundertäter in seiner Dankrede seinen Lehrer genau wegen dieses Grundzuges als „Paradigma des Weisen" heraus (*In Origenem oratio panegyrica* 11,9-16/135*): Οὗτος δέ με πρῶτος καὶ τοῖς λόγοις φιλοσοφεῖν προὐτρέψατο, τοῖς ἔργοις φθάσας τὴν διὰ λόγων προτροπήν· ... τοιοῦτον ἑαυτὸν παρασχέσθαι πειρώμενος, οἷον τ<οῖς> λόγοις διέξεισι τὸν καλῶς βιωσόμενον, καὶ παράδειγμα μέν, ἐβουλόμην εἰπ<εῖν>, ἐκθέμενος σοφοῦ· „Dieser [Mann] bewog mich als erster auch mit seinen Worten Philosophie zu studieren, nachdem er mit seinen Taten der Ermunterung durch Worte zuvorgekommen war. ... Und er versuchte, sich selbst so zu verhalten, wie er in seinen Vorträgen das Ideal einer guten Lebensführung beschrieb, und bot damit - wollte ich gerade-

bensbeschreibungen hervor, in denen die Biographen in einer Mischung aus „fact and fantasy" eine „imaginal history" ihrer Hauptfiguren entwerfen.[62]

Es darf nicht übersehen werden, daß die *Vita Pythagorica* im Zusammenhang einer alten Tradition der Philosophenbiographie steht. Hier liegt das Interesse grundsätzlich nicht in der Darstellung historischer Fakten, der chronologisch lückenlosen Dokumentation eines Lebenslaufs. Vielmehr geht es darum, den Protagonisten in einem bestimmten Bereich zum Neuerer menschlicher Geisteskultur zu erheben. Die Exklusivität des Philosophen wird meist durch seine einzigartige Beziehung zum göttlichen Bereich betont. Bisweilen wird er sogar als „Gottmensch" in Szene gesetzt. Wenn es dem antiken Biographen auf die Darstellung des je eigentümlichen βίος, der Lebensweise, ankam, so war er an paradigmatischen Einzeltaten und Verhaltensweisen interessiert, an denen Charakter und Lebensart des Philosophen anschaulich werden konnten.[63] Die Lehre der Titelfigur, das, was seine ureigene „Meinung" war (τὰ δόγματα oder τὰ δοκοῦντα), erwies sich erst im βίος. Ergab sich hier keine Diskrepanz, sprach das für die Besonderheit, ja Vollkommenheit der Person. Wenn wir also im Hinblick auf die Antike von „Biographie" sprechen, müssen wir uns von modernen, historistisch geprägten Kriterien zunächst einmal, so gut als möglich, freimachen.[64]

---

zu sagen – ein Musterbeispiel eines Weisen." Vgl. *oben* S.31 das Epigramm auf Ophellios Laitos.

[62] Vgl. COX *Biography in late Antiquity* XII u.ö., die diesen Grundzug speziell in der Origenesvita des Eusebios (*HE* VI) und der Plotinvita des Porphyrios nachweist. Ebd. 143 spricht sie bezüglich der Plotinvita von „harmony between life and thought". Zur *Vita Pythagorica* vgl. ebd. 143f.

[63] Vgl. Plut. *Alex.* 1,2-3 οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους, οὔτε ταῖς ἐπιφανεστάταις πράξεσι πάντως ἔνεστι δήλωσις ἀρετῆς ἢ κακίας, ἀλλὰ πρᾶγμα βραχὺ πολλάκις καὶ ῥῆμα καὶ παιδιά τις ἔμφασιν ἤθους ἐποίησε μᾶλλον ἢ μάχαι μυριόνεκροι καὶ παρατάξεις αἱ μέγισται καὶ πολιορκίαι πόλεων. Vgl. COX *Biography* XI und 12-16 zur Theorie der kaiserzeitlichen Biographie.

[64] LEFKOWITZ *The Lives of the Greek Poets* hat für die antiken Dichterviten erwiesen, daß die meisten der biographischen Episoden (oft mit humoristischer Absicht) aus deren eigenen Werken herausgesponnen wurden, um der Erwartungshaltung des Publikums zu entsprechen und diesem einen fiktionalen Zugang zum realistischen Verständnis der Dichtungen selbst zu schaffen. FAIRWEATHER *Fiction in the biographies of ancient writers* entwirft eine Typologie der Fiktion, die aufgrund dieser deduktiven Methode zustandekommt; so sind die als biographisch erkannten Notizen der zu beschreibenden Person selbst schon in idealisierendem Ton verfaßt (ebd. 232-242), oft werden von den Biographen sekundäre historische Nachrichten anachronistisch miteingewoben (ebd. 249-256), und außerdem sind

Die Gattung entwickelt eine eigene Tradition literarischer Motive, um Grundaussagen über den Philosophen an das Publikum zu transportieren. So darf angenommen werden, daß zum Beispiel die Biographie Platons an der des Pythagoras orientiert wurde, und umgekehrt. Beispielhaft wird dieser Sachverhalt sichtbar am Motiv der „Reise". Wie Pythagoras hatte auch Platon nach Ägypten zu reisen, um dort die geheime Lehre der Tempelpriester, den ἱρὸς λόγος, wie Herodot (II 81) ihn schon nannte, kennenzulernen und so in Besitz gleichsam aller menschlich verfügbaren Weisheit zu gelangen. Man vermag nicht einmal sicher zu sagen, ob die Pythagorasvita auf Platon abgefärbt hat, oder ob die späteren Legenden um den samischen Philosophen ihrerseits Ideen aus biographischen Mitteilungen um den Sokratesschüler angezogen und in sich aufgesogen haben.[65] Jedenfalls dürfen wir von einer viceversalen Interdependenz beider philosophischer Lebensbeschreibungen sprechen. Nicht wenige Motive der allgemeinen Philosophenbiographie nehmen sicherlich ihren Ausgang von der *historischen Gestalt* des Pythagoras.[66]

Für Iamblichs *Vita* ist die „ethische Ausrichtung" in besonderem Maße zu betonen. Er betitelte die Schrift bewußt nicht Περὶ τοῦ βίου Πυθαγόρου („Über das Leben des Pythagoras"), sondern Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου (Über das pythagoreische Leben).[67] Im Falle

---

sie bei der Abfassung an traditionelle literarische Konventionen – Themenvorgaben (Topoi) für die Ausgestaltung – gebunden (ebd. 256-266), wobei die Übertragung inhaltsähnlicher biographischer Motive nicht übersehen werden darf (ebd. 266-275).

[65] Das ist noch nicht einmal im Falle des „Reisemotivs" eindeutig, wo genauso gut Platons Schrifttum als Vorlage gedient haben könnte, das ja dafür Anknüpfungspunkte bietet (z. B. Teuthmythos des *Phaidros*, Atlantissage). Der früheste Beleg für eine Ägyptenreise des Samiers findet sich erst in Isokrates' *Busiris* 28-29. Gleichwohl geht DÖRRIE *Platons Reisen* zu Recht von der Priorität der pythagoreischen Lebensbeschreibung aus. Die Solonepisode aus Herodot scheint für die Motivgeschichte der Philosophenbiographien eine bedeutende Rolle zu spielen (vgl. Diod. I 98), was nicht immer Berücksichtigung findet. Quellensammlung zum Thema „Platon und die Weisheit des Ostens" mit ausführlichen Kommentaren bei DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 166-219, 425-505; ebd. umfangreiches Material zu den Ägyptenreisen Platons; für Pythagoras vgl. MELLONI *Ricerche* 76-114.

[66] Vgl. DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 178-185, 458-470 „Pythagoras als Schüler des Zoroaster – ein Modell für platonische Legenden".

[67] Der genaue Titel könnte auch Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου gelautet haben. Beide Möglichkeiten sind überliefert (vgl. p.1,2 DEUBNER Index; p.5,3 Überschrift vor dem Gesamtproömium). Mir scheint πυθαγορικός die ältere und häufigere adjektivische Form zu sein, die Iamblich auch bei der Bezeichnung der gleichna-

des Protagonisten Pythagoras ist diese Betonung um so mehr gerechtfertigt, als sich im Rückbezug auf den samischen Philosophen schon lange zuvor ein differenziertes Lebensmodell und autoritative Verhaltensmuster entwickelt hatten, die nun im 4. Jahrhundert n. Chr. im βίος des vor 800 Jahren Verstorbenen zur Geltung gebracht werden konnten.[68] Allein daraus wird schon einsichtig, daß wir im *Pythagoreischen Leben* des Iamblich eine umfangreiche ethische Lehrschrift vor uns haben.[69] Mittels der Person des altehrwürdigen Philosophen stellt der neuplatonische Autor ein ausdifferenziertes philosophisches Lebensprogramm vor.

Darin unterscheidet sich die *Vita Pythagorica* grundsätzlich von dem Unterhaltungsroman des Philostrat, der in der Tat einem breiteren Lesepublikum ein (wenn auch unerreichbares) „every day ideal" vor Augen stellen wollte. Iamblichs Schrift gehört zu einer Vorlesungsreihe, die einen philosophisch interessierten Hörerkreis in die Pythagoreische Philosophie hineinführen sollte. Nach Art der εἰσαγωγή schreitet der Autor mit seinem Rezipienten pädagogisch voran. Bent DALSGAARD LARSEN hat dies mit dem Vorgehen des Aristoteles, wie es in den esoterischen Schriften zu erkennen ist, verglichen.[70] Derselbe Iamblichexperte wollte bei seiner Behandlung der *Vita Pythagorica* einer These STEINHARTs aus dem Jahre 1837 nachgehen, der den Zweck des Kompendiums darin sah, „die Lehre des Pythagoras und den in ihr verborgenen geheimen Sinn, besonders das Mysterium der Zahl, zu entwickeln und dadurch zu dem

---

migen aristoxenischen Vita verwendet (IVP §233 p.125,19 anders als PVP §59 p.65,9; vgl. aber §248 p.133,16). Es sei verziehen, wenn im folgenden aus Gründen der sprachlichen *varietas* der Text nicht immer mit dem genauen Titel benannt wird.

[68] Vgl. JAEGER *Ursprung und Kreislauf* 420 schon für das 3./4. Jh. v. Chr.: „Für die Ausprägung der wechselnden Wunschbilder der philosophischen Ethik bot die großenteils anekdotische und legendäre, oft nur mündliche Überlieferung über die Persönlichkeit und Lebensweise der älteren Denker einen fast wächsern weichen, bildsamen Stoff."

[69] DÖRRIE *Art. ‚Pythagoreismus'* 275: „Die Pythagorasvita steht an Stelle eines Handbuchs pythagoreischer Ethik (das nie verfaßt wurde)." BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 86: „Um die gültige Lebensart, nicht um Biographie des Pythagoras als solche geht es." DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 29: „*On the pythagorean Way of Life* can be seen as a kind of protreptic summation of the whole ethical tradition of Greek philosophy."

[70] Vgl. DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 69f., der auf den „style oral" hinweist. Ebd. 479-483 ausführliche Liste älterer Literatur zu Iamblich und seinen Werken.

Studium der platonischen Philosophie vorzubereiten."[71] Den letzten Aspekt, den DALSGAARD LARSEN zum Ausgangspunkt seiner Interpretation der *Vita* machte, verstand er rein äußerlich. In seiner Besprechung des Textes richtete er auf jene Stellen das Augenmerk, an denen Stücke aus Platonischen Dialogen als Folie zugrunde liegen.[72] Er meinte bestätigen zu können, daß die freien Platonreminiszenzen den Schüler mit der Philosophie Platons in Kontakt brächten und er gleichsam durch die erste Tuchfühlung für sie präpariert würde. Bisweilen verwirren seine Ausführungen, weil er alles, was nur irgend platonisch klingt, oberflächlich als eine Vorausschau auf die Lektüre Platons deutet. Als die drei Grundthemen der *Vita* sieht er „Bildung" (παιδεία), „Gemeinschaft" und „Politik" an, die für die angestrebte Exegese Platons eine ganz spezielle Wichtigkeit hätten.[73] Weder nimmt er die Tatsache ernst, daß Iamblich Platon nur an einer einzigen Stelle als Gewährsmann anführt (IVP §70 p.40,9), noch geht er der Ausgangsthese auf den Grund: Was mag ein Neuplatoniker wohl unter „Vorbereitung auf die platonische Philosophie" verstanden haben? Iamblichs *praeparatio platonica* erschöpft sich jedenfalls nicht darin, diejenigen Aspekte eines gewissermaßen gefälschten Pythagoreismus zu vermitteln, die für das spätere intellektuelle Platonverständnis relevant sein können.[74]

---

[71] STEINHART *Art. ‚Jamblichos'* 274f.

[72] Vgl. schon MÜHL *Platonisches* (1925). DALSGAARD LARSENs Untersuchungen wollen besonders den platonischen Grundton bei Iamblich zum Klingen bringen. Sein Kapitel „Platon in *De vita Pythagorica*" (ebd. 91-100) beschränkt sich dann aber ausnahmslos darauf, einige von DEUBNER unter den Testimonien vermerkte Platon-Stellen mehr referierend denn kommentierend-interpretierend abzuhandeln (unterstrichen sind die nicht behandelten, aber in DEUBNERs Apparat aufgeführten Bezugsstellen): IVP §1 ← Plat. *Tim.* 27C; §30 p.18,2-10 ← *Tim.* 46E7-47B2; §66 p.37,2-6 ← *Plt.* 268B1-5; §70 p.40,5-11 ← *R.* 527D7-E3; §76 p.44,2-11 ← *R.* 429D-E; §85 p.50,2 ← *Ap.* 40C5-9, *Phd.* 117C1-3; §88 p.52,7 ← *R.* 368A1-3, *Phlb.* 36D6-7 (vgl. §255 p.137,19-20); IVP §131 p.74,18 vgl. *R.* 546C; §§167-168 ← *R.* 462A2-C6; §180 p.100,17f. ← *R.* 371f. (Bezug ist fraglich); §190 p.105,19-21 ← *Laches* 194C (DEUBNER: 194E11); §195 p.107,13-15 ← *Leges* 841D; §211 p.115,7 ← *Leges* 775C; §220 p.119,6-8 ← *R.* 399A8-B3; §220 p.119,12 ← *ep. 7*, 350E2 (DEUBNER zusätzlich: *Crito* 46E); §228 p.122,20 ← *Phd.* 83D4-6; §245 p.131,13-18 ← *Prt.* 313D5-9 vgl. *Sph.* 231D; §257 p.138,11-13 ← *Phd.* 117E1-2; §266 p.143,1-2 ← *Phd.* 67D1 (vgl. §63 p.34,12).

[73] Vgl. DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 98.

[74] Vgl. zum vollen Verständnis der *praeparatio platonica* in der Philosophie der Kaiserzeit ERLER *Hellenistische Philosophie als ‚praeparatio platonica'*, der die *Consolatio Philosophiae* des Boethius und Simplikios' *Kommentar zu Epiktets Encheiridion* in einer „Zusammenschau von inhaltlicher Aussage, formaler Gestaltung und

Hätte der Autor der voluminösen Monographie den zehn Jahre zuvor erschienenen Aufsatz Michael V. ALBRECHTs berücksichtigt, wäre er möglicherweise auf den Gedanken gekommen, daß man Iamblichs pädagogisches Anliegen im Zusammenhang einer ganzheitlichen neuplatonischen Bildungstheorie verstehen muß. Sein Erziehungskonzept basiert nämlich auf einem klar umrissenen „Menschenbild", das einer Psychologie Rechnung trägt, die den Reifungsprozeß des Philosophen an den Entwicklungsschritten seiner Seele bemißt. Diesen Aufstieg des Philosophen hatte spätestens Plotin mit der Verwirklichung bestimmter Tugenden beschrieben. Porphyrios und Iamblich haben seinen Ansatz weiter ausgebaut und ein System von Tugendgraden entwickelt, die der Mensch auf dem Weg zu seiner Vervollkommnung durchschreiten muß. Mit Hilfe des neuplatonischen Tugendschemas wollte V. ALBRECHT den Aufbau der Schrift erhellen; die ganze Struktur des Buches zeuge „nicht von biographischem, sondern von propädeutischem Interesse".[75] So würde nach einem kurzen biographischen Teil der Rezipient zunächst durch die Reden des Pythagoras in Kroton mit der exoterischen Lehre vertraut gemacht, welche die „politischen Tugenden" beinhalte. Sodann folgte die esoterische Lehre, innerhalb derer zwei weitere Tugendstufen unterschieden würden. Zuerst werde die Aufmerksamkeit auf die Erkenntnis der eigenen Seele, die Selbsterkenntnis, gelenkt, die mittels der „kathartischen Tugenden" durch Askese und Reinigung mit Hilfe der Wissenschaft bewirkt werden könne. Einem engeren Schülerkreis sei danach die Ausübung der „theoretischen Tugenden" im βίος θεωρητικός vorbehalten, der die vollkommene Läuterung voraussetze und von strengen Verhaltensregeln geprägt sei. Im letzten Teil habe der Neuplatoniker die Bewährung dieser Lebensform in der Verwirklichung (ἔργα IVP §134 p.76,1) der Haupttugenden bei den Pythagoreern veranschaulicht, in denen die irdische Spiegelung der „paradigmatischen Tugenden" ihren Ausdruck finde. Das Konzept des „Erbauungsbuches" gipfele im Kapitel über die „Freundschaft" (φιλία), die in ihren verschiede-

---

Funktion" (ebd. 122) als lebensbezogene Propädeutik erweist.

[75] V. ALBRECHT *Menschenbild* 54 A.33. Ohne Bezugnahme auf V. ALBRECHT sieht RAMOS JURADO *Jámblico de Calcis y el género biográfico* 286f. die Originalität der Pythagorasvita des Iamblich in der Konzeption und Struktur, die er etwas unglücklich als „Ringkomposition" bezeichnet; ebd. auch: „Su *skopós* no era simplemente la biografía del filósofo de Samos sino la forma de vida por él instaurada con el fin de inculcarla en sus contemporáneos."

nen Facetten als Abbild der „hieratischen Tugend" fungiere, die nach Iamblichs eigener Lehre die höchste darstelle.

Wenn auch das idealisierende Schema V. ALBRECHTs im einzelnen einer kritischen Hinterfragung bedarf, so zeigt es eindrücklich, daß der Text von einem Entwicklungsgedanken geprägt ist, der den Rezipienten der *Vita* innerlich mitfortschreiten lassen will. Iamblich versucht sein Publikum, wie er im Proömium zum Ausdruck bringt, „in kleinen Schritten" (κατὰ βραχύ IVP §2 p.5,12) an die hohe Philosophie heranzuführen, und stellt ihm dazu Pythagoras als Leitfigur für sein eigenes neuplatonisches Bildungskonzept vor Augen. Seine Vorlesung *De Vita Pythagorica* hat zu Anfang des „wissenschaftlichen" Curriculums eine besondere Stellung und ist gleichsam die „Hinführung zu einer Einführung", ebenso wie die zweite Schrift, der *Protreptikos*, als „Ermunterung" zur fundierten und einzig gültigen Vorbereitung auf die wahre Philosophie aufgefaßt werden darf. Dem Autor geht es in der *Pythagoreischen Lebensbeschreibung* überhaupt erst um die Anwerbung zur philosophischen Betätigung. Hier bietet er seinem Adressaten ein idealisiertes Welt- und Menschenbild an und zieht ihn zugleich in dieses mit hinein. Der Aspekt der Unterhaltung tritt hinter dem *Docere* und *Movere*, der Ermunterung zur gelebten Philosophie, zurück. Belehrend ist die *Vita* insoweit, als die gegebene „Information" den Hörer für die Beschäftigung mit dem Pythagoreismus anwerben kann; für die mathematischen Inhalte der folgenden Schriften des Kompendiums wird Interesse geweckt, und der Schüler wird behutsam auf sie vorbereitet.[76]

In der dritten Schrift des Gesamtwerkes *De communi mathematica scientia* („Über die Mathematische Wissenschaft im allgemeinen") stellt Iamblich seine Auffassung klar, daß Pythagoras die Philosophie, welche die Lehrfächer (τὰ μαθήματα) behandelt, „in ein Konzept für die Bildung des freien Bürgers überführt" (εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθερίου μετέστησε)[77] und sie auf eine theoretische Grund-

[76] Den Aspekt der Werbung für ein durch Pythagoras exemplifiziertes Leben betont CLARK *Philosophic Lives* 33f. TALBERT *Biographies of Philosophers* 1622, der ansonsten die *Vita* in seine kritisch zu lesenden Überlegungen nicht einbezieht, rubriziert sie gemeinsam mit der *Pythagorasvita* des Porphyrios unter den „didaktischen oder propagandistischen" Biographien, die ein schiefes Bild eines philosophischen Lehrers zurechtrücken wollen.

[77] Proklos übernimmt diese Aussage bezüglich der Geometrie in seinen Euklidkommentar (*in Eucl.* p.65,16f. FRIEDLEIN); vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 386-388, der die Stelle mit guten Gründen (nicht auf Eudemos, sondern) auf

lage gestellt habe. Nach Ansicht des „wissenschaftlichen Pythagoreers" Iamblich erfordert die Verwirklichung der in der *Vita* umrissenen ethischen Disposition das intensive Studium der mathematischen Lehrfächer (Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik). Diese werden in den weiterführenden Werken des Kompendiums vorgestellt. Jeder einzelne Schüler hat hier seine Last allein bis zu seinem Ziel zu tragen. Iamblich verwendet für den Aufruf zu den Strapazen der „wissenschaftlichen" Bildung eben jenes Paradigma, dessen sich alle anderen „Volksprediger" bedienten, wenn sie um Anhänger warben: Der Weg zum Glück ist ohne „herakleische" Mühen nicht zu bewältigen.[78] Und der philosophische Lehrer ist besonders streng. So ist es untersagt, seinem Nächsten diese Mühen zu ersparen und „Ursache dafür zu werden, daß er sich nicht müht."[79]

Iamblich zurückführt; V. ALBRECHT *Menschenbild* 53 mit A.21, der diese Erfindung nicht als das neue Konzept des Iamblich zu registrieren scheint.

[78] Vgl. die Exegese des Symbolons τὸ δὲ φορτίον συναναπιθέναι, συγκαθαιρεῖν δὲ μή in Iamblichs *Protreptikos* XXI p.113,25-114,5: Ἡράκλειον δὲ οἱ Πυθαγόρειοι ἐφήμιζον τόδε τὸ σύμβολον εἶναι αὐτοῖς, ἐπισφραγιζόμενοι ἀπὸ τῶν ἐκείνου ἔργων. ὅτε γὰρ ὡμίλει κατ' ἀνθρώπους, πολλάκις ἐκ πυρὸς καὶ πάντων τῶν δεινοτάτων ἀπενόστει ὄκνον παραιτούμενος· ἐκ γὰρ τοῦ πράττειν καὶ ἐργάζεσθαι τὸ κατορθοῦν παραγίγνεται, ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦ ἀποκνεῖν. Die Symbolik der Heraklesgestalt ist natürlich nicht typisch pythagoreisch (*siehe* S.29), sondern Gemeingut und selbst in christlicher Bildkunst zu finden; vgl. z.B. BARGEBUHR, P.: The paintings o the „New" Catacomb of the Via Latina and the Struggle of Christianity against Paganism (AHAW phil.-hist. Kl. 1991, 2.Abh.), Heidelberg 1991. In der *Vita* begegnet man diesem Paradigma häufiger; vgl. *unten* S.161 Anm.395; S.261 Anm.657; S.282 Anm.705; S.419; S.371 Anm.908.

[79] IVP §84 p.48,20f. οὐ γὰρ δεῖ αἴτιον γίνεσθαι τοῦ μὴ πονεῖν ergänzt Iamblich als eigene Erklärung zum Symbolon φορτίον μὴ συγκαθαιρεῖν, „Keinem helfen, eine Last abzulegen!". Beim Auflegen einer Last solle man aber durchaus behilflich sein. Iamblich hat diesen wichtigen Grundgedanken selbst eingefügt, was daran deutlich wird, daß ansonsten in dieser Symbola-Liste normalerweise keine Exegesen angeführt sind. Vgl. die Auslegung des Symbolons bei Porphyrios PVP §42 p.55,25-56,3, woraus klar wird, daß mit πόνος der Weg zur Tugend gemeint ist: δι' οὗ παρήνει μηδενὶ πρὸς ῥᾳστώνην, ἀλλὰ πρὸς ἀρετὴν συμπράττειν. Interessant ist die „Parallelstelle" bei Hieronymus, der die Erklärung des Porphyrios drastisch ausdeutet (*adv. Ruf.* III 39): *Oneratis superponendum onus, deponentibus non communicandum, id est, ad virtutem incedentibus, augmentanda praecepta, tradentes se otio relinquendos.*

6. Vorgehen und Gliederung der Arbeit

Wie aufgezeigt werden soll, hat *De Vita Pythagorica* als gleichsam praxisorientierte Programmschrift an der Schnittstelle zwischen den beiden oben angedeuteten Tendenzen ihren Platz. Aus der anfänglichen popularphilosophischen Werbung um Anhänger entwickelt sich kontinuierlich eine ernsthafte Ermunterung zur Beschäftigung mit den wissenschaftlichen Teilbereichen der Philosophie im institutionellen Rahmen der Schule. Läßt Iamblich Pythagoras am Anfang noch in Form von Diatriben zu den einzelnen Altersklassen über den Nutzen der *Paideia* sprechen, so wendet sich der Text im weiteren immer stärker einem Hörerkreis zu, der für die philosophische Ausbildung nach dem „pythagoreischen" Muster in Frage kommt, wie es in den weiterführenden Büchern entfaltet wird.

FOWDEN hat an wenigen Punkten aufgezeigt, daß sich die „alltägliche" historische Situation der neuplatonischen Schulen in den Pythagorasviten der beiden Neuplatoniker Porphyrios und Iamblich niederschlug. Ohne Unterschied sah er in deren beiden *Viten* die grundsätzliche Zweiteilung des neuplatonischen Schulbetriebes in einen äußeren, weiteren und einen inneren, enger vertrauten Kreis (ζηλωταί - ἀκροαταί) zum Ausdruck gebracht. Ebenso spiegelten die Pythagorasviten in ihren Beschreibungen der pythagoreischen Gemeinden die von den Neuplatonikern praktizierte asketische Lebensweise, das Geheimhaltungsgebot, die Gütergemeinschaft und die starke Rückbesinnung auf den Lehrer wider.[80] All dem soll in seiner einfachen Plausibilität nicht widersprochen werden. Doch die Frage nach dem zeitgenössischen Bezugsrahmen verlangt eine sehr viel intensivere Auseinandersetzung mit den komplizierten Texten. Wie V. ALBRECHT dargelegt hat, ist nach dem philosophiehistorischen Kontext und den je eigenen philosophischen Intentionen des Biographen zu fragen.

---

[80] FOWDEN *The Platonist philosopher* 380. Seine Analyse der Berichte über das neuplatonische Schulleben führt zu drei charakteristischen Grundzügen (ebd. 379): 1. Enge Bindung der Schüler an einen „individuellen" Lehrer, wobei über dessen Tod hinaus keine Gruppenidentität bestehen bleibt, 2. „Innerer" und „äußerer" größerer Schülerkreis, 3. Eine von Askese geprägte Lebensgemeinschaft. Vgl. auch FOWDEN *The pagan holy man* bes. 36f., wonach - umgekehrt - die Entwicklung des Ideals des „paganen Heiligen" die Folge der pythagoreischen Erneuerung in der späten römischen Republik - etwa durch die paradigmatischen Pythagoras-Biographien des Porphyrios und des Iamblich - war.

Auf formaler Ebene muß im Detail beobachtet werden, wie und in welchem Maße ein „Bild des Pythagoras heraufbeschworen" wird. Denn der Verfasser verfertigt sein neues biographisches Gebilde aus einer bunten Fülle von Mosaiksteinchen, die ebenso älteren Traditionen entnommen wie eigene Gedankensplitter sein können.[81] Beides, der Rückblick auf den Traditionsstoff und die Einbeziehung der Gedankenwelt des Autors, ist unerläßlich, wenn Kompositionstechnik, Aussage und Anliegen des Pythagorasbildes erfaßt werden sollen.[82]

---

[81] Wie im zur gleichen Zeit entstandenen Konstantinsbogen sind hier alte und neue Reliefs in Einheit zusammengefügt, - ein Vergleich den BURKERT *Rez. zu* V. ALBRECHT *Übersetzung* 26 zieht. LIETZMANN, H.: Das Problem der Spätantike, SbPAW phil.-hist. Kl. 1927, 342-358 (= Gesammelte Schriften I 3-24), hat überhaupt Charakteristika der Spätantike ausgehend von einer Betrachtung des Konstantinischen Triumphbogens zu eruieren versucht; daran in sehr freier Wiedergabe anschließend DIHLE, A.: Literaturkanon und Schriftsprache, in: DUMMER, J., VIELBERG, M.: Leitbilder der Spätantike - Eliten und Leitbilder (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 1), Stuttgart 1999, 9-30, bes. 9. Zur „literarischen Spolienverwertung" als Grundzug spätantiker Hagiographie vgl. auch DUMMER *Griechische Hagiographie* 295 mit A.4.

[82] Dabei soll es nicht um die Einordung der *Vita Pythagorica* in eines der gattungsgeschichtlichen Konzepte gehen. Die verschiedensten literarischen Erklärungsversuche zur antiken Biographie werden in die Überlegungen nicht miteinbezogen. Am nachhaltigsten hat die Konstruktion LEOs *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form* (1901) gewirkt, der zwei durchgängig zu erweisende Biographien-Typen propagierte, einen suetonisch antiquarischen und einen anderen plutarchisch ethischen Typus. Seine Theorie wurde spätestens seit STEIDLE *Sueton und die antike Biographie* (1951) ernstlich ins Wanken gebracht und mußte eingeschränkt werden. Die Diskussion um die literaturgeschichtliche Betrachtung hat dann in markanten Arbeiten wie denen von DIHLE *Studien zur griechischen Biographie* (1956) und MOMIGLIANO *The development of Greek Biography* (1971) neuen fruchtbringenden Nährboden bekommen. DIHLE hat den Blick auf die innere Dynamik und die Funktion der Biographie gerichtet, die in dem durch Sokrates initiierten und in ihm exemplifizierten neuen Menschenbild ihren Anfang nahm und die sich seitdem durch das dem ἦθος zugewandte Interesse (literarisch-ideell, soziologisch, philosophisch) entfaltete, wohingegen MOMIGLIANO die Entwicklung bei der Annahme sehr früher Ursprünge aus der Außenperspektive nachgezeichnet hat und ihre Verbindung zur Historiographie aufzeigen wollte. Dagegen hat DIHLE *Die Entstehung der historischen Biographie* (1987) darauf beharrt, die Biographie als Form der Geschichtsschreibung erst ab den *Kaiserviten* Suetons anzusetzen, der in seinen Lebensbeschreibungen, obgleich er sich an die Konventionen der gelehrten Biographie halte, eine historiographische Absicht verrate. DIHLE hat hierbei allein die *politische* Historiographie in den Blick genommen, während sich für die philosophische Historiographie (φιλόσοφος ἱστορία) in Form von Biographienserien, deren einheitsstiftendes Prinzip meines

Aus den aufgezeigten Ansätzen ergeben sich zwei verschiedene Zugangsweisen. Der Blick auf die Literaturgeschichte kann erhellen, wie der Autor die literarische Tradition für sich nutzbar macht, um ein mehr oder weniger innovatives Gesamtbild des Pythagoras und seiner Philosophie zu entwerfen. Aus einem philosophiegeschichtlichen Blickwinkel soll Iamblichs Konzeption im Kontext des zeitgenössischen Denkens betrachtet und verstanden werden. Um dem Text in seiner Ganzheit gerecht werden zu können, gilt es, beide Ansätze miteinander zu verbinden. Auf der Grundlage eines kritischen Umgangs mit den Ergebnissen der Quellenforschung muß die kompositorische Eigenleistung des Autors und der inhaltliche Zeitbezug des Textes herausgestellt werden.

In einer detaillierten Strukturanalyse, mit der eine Kommentierung entscheidender Stellen von *De Vita Pythagorica* einhergeht, sollen Kompositionstechnik und Intention des Autors, Aufbau und Grundaussage seines Textes klarer als bisher erfaßt werden („III. Teil: Strukturanalyse mit Teilkommentierung der *Vita Pythagorica*"; S.238-436[83]). Bisweilen werden wir uns hier mit den häufig spekulativen Simplifizierungen der „aus der Mode gekommenen Quellenkritik auseinanderzusetzen haben".[84] Auf Unstimmigkeiten und Fragwürdigkeiten der analytischen Forschungen mag an markanten Stellen (und ausschließlich in den Fußnoten) eingegangen werden.

Um das Anliegen dieses Hauptteiles verfolgen zu können, sind die nötigen Verstehensgrundlagen zu legen („I. Teil: Pythagoras in Tradition und Neuerung"; S.49ff.): Über die Ressourcen, die dem

---

Erachtens der Gedanke der Sukzession (διαδοχή) darstellt und die deshalb wenigstens gleichberechtigt als literaturgeschichtliches Bindeglied zur *Kirchengeschichte* (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) des Eusebios (DIHLE ebd. 75-78) herangezogen werden sollte, ein ganz anderes Bild ergäbe. DIHLE *Zur antiken Biographie* (vgl. bes. die *Diskussion*) plädierte in jüngerer Zeit (1997) für die grundsätzliche Gültigkeit von ROHDEs Modell. GOULET *Histoire et Mystère* 218f. macht zu Recht darauf aufmerksam, daß es sich prinzipiell um ein natürliches *genre* ohne Regeln handele; sein „dreidimensionales Interpretationsschema" mittels Verortung der *Viten* in einem Koordinatensystem, wofür der Grad der Deformation eines Ideals bemessen werden muß, kann ich nur als befremdlichen Versuch werten, zur antiken Biographie eine eigene Theorie entwerfen zu wollen. Strikte funktionale Betrachtung bei TALBERT *Biographies of Philosophers*. Einen ausgezeichneten Einstieg zur Biographie findet man in dem klaren Abriß von GÖRGEMANNS *Art. ‚Biographie'*.

[83] Es sei auf den Strukturplan der IVP im Anhang (S.478ff.) hingewiesen, der parallel zur Lektüre eingesehen werden kann.

[84] BURKERT *Rez. zu* V. ALBRECHT *Übersetzung* 26, der dies für unerläßlich für eine moderne Kommentierung von *De Vita Pythagorica* hält.

Autor zur Konzeption seines Textes zur Verfügung standen, soll in einem ersten Abschnitt ein Überblick gegeben werden. Die grundsätzliche Frage, wann das Interesse an der Person des Pythagoras einsetzte und welche Themen man anfänglich mit ihm in Verbindung brachte („I.1. Pythagoras bis zu Platon und Aristoteles"; S.49ff.), hat einer groben Gesamtschau über die in der Folge aufkeimende „Pythagoreische Literatur" (I.2.; S.63ff.) voranzugehen.

Die *Vita* steht außerdem im Zusammenhang mit dem Neupythagoreismus, der zwei Jahrhunderte zuvor aus dem Platonismus erwachsen war. Es muß gefragt werden, in welcher Form die Neupythagoreer Pythagoras als Autorität ins Licht rückten und welche Züge sie an der Gestalt ihres Vorbildphilosophen hervorhoben, in welchem Maße sie der älteren Tradition verhaftet blieben und welche eigenen pädagogischen und ethischen Zielvorstellungen sie in der Figur des Pythagoras propagierten („I.3. Kaiserzeitlicher Pythagoreismus"; S.75ff.). Auf der Grundlage einer solchen Betrachtung vermögen wir die eventuelle Neuartigkeit der Ethik, wie sie Iamblich an der Gestalt seines Philosophen anschaulich werden läßt, schärfer abzugrenzen und zu beurteilen.

Kurz vor der Abfassung unserer *Vita* entstanden im dritten Jh. n. Chr. zwei andere Pythagoras-Biographien, die als Vergleichsfolie Berücksichtigung finden („I.4. Die anderen Pythagorasbiographien").[85] Neben dem „Leben des Pythagoras" aus der Sammlung des Diogenes Laertios (I.4.A.; S.101ff.) ist die *Pythagorasvita* des Porphy-

[85] Die anonyme sog. Pythagorasvita, die in der *Bibliothek* (249) des Photios überliefert ist, kann für die Untersuchung außer Betracht bleiben, da sie eher der „Gattung" der doxographischen Literatur angehört. Sie steht am Ende einer Entwicklung, die die gesamte Philosophie auf den Archegeten Pythagoras zurückführen wollte. Platon erscheint als der neunte Nachfolger des Samiers, Aristoteles als der zehnte. Die Datierung ist umstritten. IMMISCH *Agatharchidea* 12-42, bes. 40 (vgl. Text 27-34; Kommentar 43-109) will sie Agatharchides, einem Alexandrinischen Gelehrten des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, als Proömium zu dessen geographischen Werk, zuschreiben. Dem widerspricht FRAZER *Ptolemaic Alexandria* I 493 und datiert sie ins erste vorchristliche Jahrhundert. UEBERWEG/PRAECHTER *Geschichte der Philosophie* 518 und 157 halten sie gar für nachplotinisch, demgegenüber bleibt MERLAN in ARMSTRONG *Cambridge history of later philosophy* 88 unentschieden.
Die exegetische Tradition, die Platon und Aristoteles harmonisieren will, läßt man gemeinhin mit Ciceros Lehrer Antiochos von Askalon beginnen; vgl. GÖRLER, W., GGPh IV 2 (1994), 938-967, bes. 965-967; durch Rückbesinnung auf Sokrates und Platon und in „epigonalem Denken" (ebd. 966) lehrte er die „sachliche Übereinstimmung zwischen Alter Akademie, Peripatos und Stoa" (ebd. 947).

rios (I.4.B.; S.109ff.) in den Blick zu nehmen, wobei auch hier von deren struktureller Gestaltung ausgegangen werden soll.[86] Für diese beiden Biographen war in erster Linie die philosophiehistorische Verortung des aus Samos stammenden Philosophen von Interesse. Bei Diogenes Laertios finden wir die *Pythagorasvita* innerhalb einer Biographienserie am Anfang einer Traditionslinie italischer Philosophie. Die Lebensbeschreibung des Porphyrios ist die einzig erhaltene *Vita* aus dessen *Philosophiegeschichte*, wo Pythagoras – wohl als Prototyp des Philosophen – im ersten der insgesamt vier Bücher behandelt wurde. Ein kurzer Blick auf die *Plotinvita* desselben Autors kann Aufschlüsse darüber geben, wie sich Porphyrios, mit dem Iamblich in engem Kontakt stand, seinen wirklichen Idealphilosophen vorstellte und ob sein Bild vom Archegeten des Neuplatonismus eine „pythagoreische Tönung" erkennen läßt („Exkurs: Die *Plotinvita* des Porphyrios"; S.134ff.). Porphyrios darf mit Iamblich als einer der bedeutendsten Vertreter der neuplatonischen Philosophie bezeichnet werden; es wird darauf zu achten sein, welche Stellung die beiden aus Syrien stammenden Denker Pythagoras innerhalb der eigenen Philosophie jeweils einräumen.

Ein weiterer grundlegender Teil nähert sich dem Autor und seinem Werk an („II. Teil: Der Autor und sein Werk", S.144ff.). Wenn man dem Ansatz v. ALBRECHTs folgen und außerdem die Frage nach dem „Sitz im Leben" des Textes innerhalb der philosophischen Ausbildung näher beleuchten möchte, ist es erforderlich, zunächst nach der Lehrtätigkeit des Verfassers zu fragen. Anhand der Sekundärquellen mag Iamblich als Leiter einer Philosophenschule ins Bild gesetzt werden („II.1. Iamblich als Leiter einer Philosophenschule"; S.144ff.). Auskünfte über sein erzieherisches Gesamtprogramm einerseits und die charakteristischen Grundelemente seiner Propädeutik andererseits ließen aus zwei Perspektiven seine Ansicht über eine Einführungsschrift in die Philosophie erfassen. Wenn die *Vita* sowohl strukturell mit diesem pädagogischen Gesamtkonzept in Einklang stünde als auch inhaltlich iamblichische Prägung aufwiese, wäre ihre Funktion für die *praeparatio philosophica*, wie sie von ihrem neuplatonischen Autor vertreten wurde, vollends verdeutlicht. Zum strukturellen Verständnis des iamblichischen Erziehungskonzeptes führt seine Tugendlehre. Ihr muß sich mit besonderer Aufmerksamkeit zugewandt werden, da noch keine zufriedenstellende

[86] Gliederungsschema zu DLVP S.105f.; zu PVP S.118ff.

Untersuchung dazu existiert; im Rahmen der vorliegenden Arbeit können aber die Grundlagen und Voraussetzungen dieses „Tugendsystems" allein insoweit mit aufbereitet werden, als dadurch die Spezifika des ethischen Entwicklungsmodells unseres Neuplatonikers hervortreten („II.2. Die neuplatonische Ethik"; S.155ff.). Danach mag ein kurzer Blick auf den Lehrplan in Iamblichs Schule und auf seine Kommentierung der darin vorgesehenen Anfangslektüre konkreter jene inhaltlichen Merkmale erfassen, von denen nach Meinung des Philosophielehrers eine Anleitung zum Einstieg in die Philosophie gekennzeichnet sein sollte („II.3. Stellenwert des *Großen Alkibiades* in der Leseordnung des Iamblich"; S.183).

Von dort aus darf der Blick auf das Kompendium der Pythagoreischen Philosophie eingegrenzt werden, in dem der zu untersuchende Text seinen Platz hat („II.4. Das pythagoreische Kompendium"; S.193ff.). Im Anschluss an die Skizzierung des Aufbaus der Sammlung, des pädagogischen Grundcharakters der übrigen Einzelschriften und der Affinitäten zwischen dem auf Iamblich zurückgehenden arabischen *Kommentar zum Carmen aureum* und seiner *Vita Pythagorica* (II.5.; S.203ff.) folgt die Interpretation des Proömiums. Hier wird man den ersten Aufschluß über die Zielsetzung erhalten, die Iamblich mit dem Werk zu verfolgen gewillt ist („II.6. Zum Gesamtproömium"; S.207ff.). Nach einem Einblick in die wesentlichen Grundfragen und einer Kritik der allgemein kursierenden Hypothesen der Quellenanalyse („II.7. Zur Quellenfrage in Iamblichs Vita Pythagorica"; S.217ff.) ist schließlich der Weg geebnet, angemessen die Analyse und Interpretation des Textes *De Vita Pythagorica* in Angriff zu nehmen.

Erst die kritische Aufarbeitung all jener Grundlagen läßt den festen Standpunkt gewinnen, um die oben aufgeworfenen Fragen sachgerecht beantworten zu können. Der Schlußteil der Arbeit trägt die wichtigsten Ergebnisse, die sich auf der Basis der einführenden Untersuchungen für das „weite Feld" des „Pythagoreischen Lebens" ergeben, zusammen (S.441ff.).

I. Teil: Pythagoras in Tradition und Neuerung

1. Pythagoras bis zu Platon und Aristoteles

Platon erwähnt Pythagoras in seinem gesamten Werk nur an einer Stelle. Die Erwähnung zeigt aber kein wirklich biographisches Interesse an der Person des Samiers, denn Platon geht dort von seinen Kenntnissen über die Gemeinschaft der Pythagoreer aus. Innerhalb der Homerkritik am Ende des *Staates* fragt Sokrates kritisch, ob denn der große Epiker eine bestimmte Lebensweise für seine Nachwelt initiiert habe. Zum Vergleich werden lobend die Pythagoreer herangezogen, die ihre „pythagoreische Lebensart" (Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου) – und diesen Ausdruck gibt der Autor uns geradezu als offizielle Bezeichnung an (ἐπονομάζοντες) –, durch die sie aus ihrer Umwelt hervorstechen, auf einen Archegeten zurückführten. Für Platon, der hier in der Person des Sokrates spricht, schließt diese Lebensweise eine bestimmte παιδεία mit ein, ebenso spielt der Gedanke der Überlieferung an die Jünger (παραδιδόναι) eine Rolle, wie man aus den Bemerkungen zu den „Homeriden", für die dasselbe negiert werden muß, schließen darf (*R.* 600A9-B5):

> Ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμὼν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὅμηρος γενέσθαι, οἳ ἐκεῖνον ἠγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδόν τινα παρέδοσαν βίου Ὁμηρικήν, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτός τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἠγαπήθη, καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πῃ δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις; „Aber hat sich denn Homer außer im öffentlichen Leben auch im Einzelverkehr bei Lebzeiten manchen als Wegweiser für ihre [geistige] Bildung erwiesen, die der Umgang mit ihm zu seinen liebevollen Verehrern machte, so daß sie dann den Nachkommen eine bestimmte homerische Lebensordnung überlieferten, wie Pythagoras deshalb selbst schon die größte Verehrung genoß und so auch seine Nachfolger noch jetzt wegen ihrer „pythagoreischen Lebensweise", wie sie sie nennen, sich eines ausgezeichneten Rufes vor den anderen erfreuen?"

In den Überlegungen zu einem philosophischen Bildungsprogramm (*Staat* VII) weiß Platon noch über die „Pythagoreer" zustimmend anzumerken (*R.* 530D6-10), daß sie Astronomie und Harmonielehre

- die Platon dort neben den anderen μαθήματα behandelt - als zwei verschwisterte Wissenschaften (ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι) erkannt hätten.[87] Inwieweit Platons Philosophie - aus modernem Blickwinkel - implizit auf übernommenen oder umgeschmolzenen pythagoreischen Lehren beruht und verstanden werden muß, kann hier nicht näher referiert werden.[88]

Für uns bleibt festzuhalten, daß der Sokratesschüler zwei wesentliche Themengebiete pythagoreischer Philosophie ganz selbstverständlich erwähnt. Einerseits weiß er von ihrem wissenschaftlichen Interesse, das sich auf die Erfassung einer Struktur des Kosmos richtet. Auf der anderen Seite lobt er ihren Erziehungsgedanken, den er eng mit einer bestimmten Lebensform, und das heißt mit gelebter Ethik, gekoppelt sieht. Diese orientiert sich ihrerseits an der Person des Schulgründers als ἡγεμών. Obwohl uns Platon dieses Denkmo-

---

[87] Im 13. Brief ist „das Pythagoreische" (360B7 τὰ πυθαγόρεια) erwähnt, womit wohl nur der *Timaios* gemeint sein kann, der zur vorgeblichen Abfassungszeit des Briefes (um 365) noch nicht vollendet war. Diese Schrift(en) sowie „Dihairesen" schickte Platon laut dem Brief dem Tyrannen Dionysios zu. Gerade das scheint mir ein Hinweis darauf zu sein, daß hier schon die pythagoreisierende Strömung zu erkennen ist, die nach Platon einsetzt, und der Brief somit eine Fälschung ist. Auf Anspielungen durch die Formel ἐκεῖνος ἀνήρ (vgl. IVP §88 p.52,7; 255 p.137,19-20) macht ALLAN, D.J., CR 63 (1949), 43f. aufmerksam; vgl. *R.* 368A1-3, *Phlb.* 36D6f. (mit Prometheus sei Pythagoras gemeint).

[88] Als Beispiel sei hier auf die Akademieabhandlung von EBERT, T.: Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons *Phaidon*, Mainz 1994 verwiesen, wo dargelegt wird, daß Platon in dem ca. 366 vorgelesenen Dialog (vgl. D.L. III 37), den EBERT speziell als Botschaft an Pythagoreer („Treibt Dialektik!"; ebd. 93) deutet, Sokrates als pythagoreischen Philosophen zu stilisieren versucht, - zum einen in der von ihm vertretenen Katharsislehre, zum andern im von ihm vorgebrachten Unsterblichkeitsbeweis der Seele, den er mit der Fähigkeit zur Wiedererinnerung fundiert. EBERT (der auf die Interpretation des *Phaidon* als erstes Zeugnis für die Begegnung zwischen Pythagoreern und Sokratikern von PRONTERA *Gli ultimi Pitagorici* 291-326 nicht eingeht) postuliert allerdings spezifisch pythagoreische Grunddogmen, die eben durch vorplatonische Belege nicht in solcher Klarheit zu erweisen sind.
In einigen anderen Dialogen läßt Platon als Pythagoreer geltende Personen auftreten. Vgl. einführend RIEDWEG *Pythagoras* 152-155, der für eine starke Beeinflussung Platons durch Archytas und Philolaos eintritt; BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 74-85, der unter anderem die Hauptthese der alten skeptizistischen Studie von FRANK *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (1923) widerlegt, nach der mit den „sogenannten Pythagoreern" bei Aristoteles die Alte Akademie (vor allem Speusipp) gemeint sei, die sich ihrerseits auf keine pythagoreische Tradition, sondern auf Dialoge Platons (vor allem *Timaios* und *Theaitet*) stütze, welche lediglich von Archytas und Hippokrates von Chios beeinflußt seien.

dell anbietet, gibt er uns doch zur Person des Pythagoras keinen einzigen Hinweis.

Im folgenden soll ein kurzer Blick auf diejenigen vorplatonischen Zeugnisse gerichtet werden, die Nachrichten über den Samier bieten. Vielleicht bieten diese verstreuten Notizen mehr Anhaltspunkte, um über Pythagoras historisch Faßbares auszusagen. Der kurze Überblick ist für die Frage interessant, ob der ethische Aspekt einer „pythagoreischen Lebensführung" schon vor Platon nachzuweisen ist. Außerdem kann vor Augen geführt werden, welche anderen Themen man mit Pythagoras und seiner Schule verband. Die vorplatonischen Nachrichten, die am nächsten an den samischen Philosophen heranreichen[89], sind leider spärlich:

Von Xenophanes zitiert Diogenes Laertios in der *Pythagorasvita* zwei elegische Distichen aus den Elegien (DLVP 36 = VS 21 B7), die sich nach dem Bekunden des Biographen auf Pythagoras beziehen sollen. Ob hier aber der Dichter selbst schon den Philosophen auftreten ließ, kann nicht mehr mit Sicherheit gesagt werden.[90] Dieser habe einen Hundehalter, der sein Tier schlug, davon abhalten wollen, weil er in dem malträtierten Wesen die Seele eines Freundes erkannte. Trotz des spöttischen Tones lassen die Worte erkennen, daß hier bereits die Seelenwanderungslehre das leitende Motiv ist.

Noch polemischer ist das wohl zweitälteste Zeugnis des Heraklit, der dem Philosophen Vielwisserei, πολυμαθίη, zum Vorwurf macht, die den Geist nicht zu lehren vermöge, Verstand zu haben; dies

---

[89] Vgl. die Quellenliste bei BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 97 A.64; ebd. 141: „Schiebt man alles als erdichtet beiseite, so müßte man eingestehen, daß wir von Pythagoras überhaupt nichts wissen. Doch vieles deutet auf religiös-kultische Realitäten, die nur Voreingenommenheit leugnen kann." Grundsätzlich zuversichtlich im Hinblick auf die Erschließung des ursprünglichen Pythagoreismus deutet RIEDWEG *Pythagoras* 68-80 die vorplatonischen Zeugnisse. Vgl. ebd. 150-152 zum (im einzelnen immer ungewissen) Einfluß der Lehren des Pythagoras auf vorplatonische Denker.

[90] Die Beziehung auf Pythagoras wurde bestritten; vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 98 A.1, der freilich selbst im Sinne seiner Grundthese die volle Authentizität des Zeugnisses zu vertreten hat. Es verwundert jedenfalls, daß die eingängige Episode nirgends in der biographischen Literatur aufzutauchen scheint; erst in Philostrats *Vita des Apollonios von Tyana* (V 52) ist auf sie angespielt. Daß Xenophanes (VS 21 A1,26) schon gegen die pythagoreische Kosmogonie (vgl. VS 58 B30 die Lehre vom κενόν, nach KAHN *Pythagorean Philosophy* 183f. mit Zustimmung von RIEDWEG *Art. ‚Pythagoras'* 651 auf Pythagoras zurückgehend) Stellung bezog, ist laut RIEDWEG *Pythagoras* 150 „eher unwahrscheinlich".

könne man unter anderem an Pythagoras sehen (D.L. IX 1; VS 22 B40 vgl. B129 den Vorwurf der κακοτεχνία [unsicher][91]). Von diesem strengen Verdikt einmal abgesehen vermittelt Heraklit zugleich das erste und damit am sichersten verbürgte biographische Detail, daß nämlich Pythagoras ein Sohn des Mnesarchos gewesen sei. Im selben aggressiven Ton machte er den Samier zum „Ahnherrn der Schwätzer", εὑρετὴς τῶν κοπίδων (VS 22 B81).[92] Seine Zeugnisse sind insofern interessant, als ganz im Gegenteil gerade Pythagoras als besonnener Meister kurzer prägnanter Sinnsprüche galt, wie sie in der Tradition der Akusmata zu Tage treten,[93] und das „Schweigen des Pythagoras" geradezu sprichwörtlich wurde.

Ganz anders bewertete wohl Empedokles in seinen καθαρμοί (Reinigungen) die Leistung des Samiers (VS 31 B129). Nach dem Zeugnis des Biographen Diogenes Laertios ist der Bezug der Verse auf den Samier allerdings schon in der Antike nicht von allen anerkannt und Parmenides als der Gelobte hinter den Worten des Empedokles gesehen worden.[94] Falls sie sich auf Pythagoras beziehen,

---

[91] BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 141 sieht im Vorwurf der κακοτεχνία einen Hinweis auf eine ursprünglich von Pythagoras fingierte Hadesfahrt, hinter der sich eine „rituell praktizierte Katabasis" verberge, wie sie (später) Herodot für Zalmoxis belege. DIELS *Ein gefälschtes Pythagorasbuch* 451-454 legt dar, daß diese Schmähungen des Heraklit in der Quelle, aus der Diogenes Laertios zitiert, angeführt waren, um ein Argument für echte Schriften des Pythagoras zu bieten; der Bezug auf diese Schriften (ταύτας τὰς συγγραφάς) sei aber späterer Zusatz eines Fälschers.

[92] RIEDWEG *Pythagoras* 73 schließt aus dieser Bemerkung auf die frühe Existenz und Bekanntheit pythagoreischer Schulen. Zu Heraklits Vertrautheit mit pythagoreischen Lehren ebd. 150f.

[93] Die pythagoreischen Akusmata werden von der modernen Forschung gemeinhin als älteste Form pythagoreischer Lehre angesehen; vgl. WEST *Early Greek Philosophy* 213-218 (ebd. 217 die Parallelen zu Hesiod *Op.* 727, 729, 742f.); RIEDWEG *Art. ‚Pythagoras'* 651; RIEDWEG *Pythagoras* 99-105.

[94] Wenn, wie BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 114 überzeugend darlegt, Empedokles wohl keinen Namen nannte und sich hinter dem Ungenannten zugleich sein Lehrer verbergen muß, die Lehrerschaft des Parmenides aber „aus den Fragmenten evident ist" (ebd. A.104), eine solche Beziehung zudem von dem glaubwürdigen Doxographen Theophrast vertreten wurde (Παρμενίδου δὲ ζηλωτὴς καὶ πλησιαστὴς [καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν Πυθαγορείων]; *physic. opinion.* fr.3; vgl. DIELS *Doxographi* 477 mit Anm.; BURKERT 268 A.72) und erst Alkidamas und Timaios Empedokles mit Pythagoras sicher in Zusammenhang bringen, so muß der Hinweis des Diogenes Laertios ernsthaft in Erwägung gezogen werden. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 114-117 führt die frühe Bekanntheit der verschiedenen Metempsychosen des Pythagoras als Argument für die Richtigkeit der

rühmt er ihn – vielleicht in Erwiderung auf Heraklits Schmähung – als Mann von überragendem Wissen (ἀνὴρ περιώσια εἰδώς), der allerlei weise Werke vollbringen und „jedes einzelne aller seienden Dinge" in seinen dreißig verschiedenen Menschenleben erschauen konnte. Ganz deutlich sähen wir hier Pythagoras als denjenigen, der sich über die Herkunft seiner Seele, seine eigenen Metempsychosen, bewußt ist.[95] Und über alles Zeitliche hinweg erkennt er das gesamte Sein (τὰ ὄντα πάντα). Diese Würdigung bleibt nicht ungehört, wir treffen sie in den Pythagorasviten der beiden Neuplatoniker Porphyrios und Iamblich an (PVP §30 ~ IVP §15 aus Nikomachos; vgl. D.L. *Empedoklesvita* VIII 54 aus Timaios).

Eine ähnlicher Bewunderer wie Empedokles könnte eine Generation später der Philosoph Demokrit (geboren um 460) gewesen sein, der in seinem Werk mit dem Titel Πυθαγόρης, das der kaiserzeitliche Gelehrte Thrasyllos an erster Stelle im Corpus von Demokrits *Ethica* verzeichnete (VS 68 A33 = D.L. IX 46), die Lehren des samischen Philosophen wiederzugeben schien (δοκεῖν; VS 68 A1,20-22 = D.L. IX 38). Vielleicht erhob der Atomist ihn in dieser Schrift schon zum ethischen Paradigma. Es ist aber stark anzuzweifeln, ob Thrasyllos ein authentisches Werk des Vorsokratikers vorliegen hatte.[96] Daß es sich um eine spätere pseudo-demokritische Schrift

---

Beziehung auf den Samier an. Nach RIEDWEG *Pythagoras* 75f. lassen die Verse vermuten, daß Empedokles „den Meister noch selbst erlebt hat". KERÉNYI *Orpheus und Pythagoras* 21-28 interpretiert Empedokles' Philosophie als Ausdruck einer bewußten Pythagoras-Nachfolge. Zum Verhältnis des Empedokles zu Pythagoras vgl. HUFFMAN *Die pythagoreische Tradition* 69-71.

[95] Daß es nicht um die Wanderung einer individuellen (Menschen-)Seele, sondern um eine Götterwanderung gehe, bei der Apoll in der Gestalt des Pythagoras (wie bei Homer *Il.* 14,849f. in der des Euphorbos) erscheine, betont KERÉNYI *Pythagoras und Orpheus* 18f.; 24; seiner Behauptung (ebd. 20), „daß der allbekannte Seelenwanderungsmythos den Pythagoreern vor dem 1. Jh. v. Chr. nicht zugeschrieben wurde", kann ich nicht beipflichten. Die angeführten Stellen setzen eine Seelenlehre voraus, bei der ψυχή mehr bedeuten muß als ein allgemeines, Seele und Körper umfassendes Lebensprinzip. Eine völlig andere Beziehung zu Euphorbos, auf onomastischer Ebene „derjenige, der angemessene Nahrung ißt", nimmt mit anderen HENDRY *Pythagoras' previous parents* 210f. an und weist auf den symbolisch zu verstehenden Namen der Mutter des Euphorbos, Φροντίς (Vernunft), hin.

[96] Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 148 m. A.38; HAMMER-JENSEN, Art. ‚Pseudo-Demokrit', RE S 4 (1924), 219-223; D.L. IX 49. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an den „Pythagoreer" Bolos von Mendes, dessen Schriften schon früh unter dem Namen des Demokrit in Umlauf waren (vgl. Colum. VII 5,17).

handelt, ist keineswegs ausgeschlosssen. Jedenfalls hatte Demokrits Zeitgenosse Glaukos von Rhegion behauptet, Demokrit müsse der Schüler eines Pythagoreers gewesen sein, wie wir aus dritter Hand erfahren (D.L. IX 38 aus Thrasyllos).

Ion von Chios (geboren um 490) gibt als erster darüber Auskunft, daß Pythagoras „einige seiner Werke" auf Orpheus zurückführte (DLVP 8 αὐτὸν ἔνια ποιήσαντα ἀνενεγκεῖν εἰς Ὀρφέα). Er bringt damit die innerliche Beziehung von Orphischem und Pythagoreischem klar zum Ausdruck (VS 36 B2). Aus einem weiteren Zeugnis des Ion wird deutlich, daß er in anerkennender Weise eine Aussage des Pythagoras über Pherekydes von Syros kannte, in der jener der Seele des letzteren „ein erfreuliches Leben auch nach dem Tode" zuerkannte (B4 = D.L. I 120 καὶ φθίμενος ψυχῇ τερπνὸν ἔχει βιοτόν).[97] Derselbe Pherekydes war nach dem Bericht des Duris von Samos auf seiner Grabinschrift als Vertrauter des Pythagoras ausgewiesen; dort sei von „meinem Pythagoras" (Πυθαγόρῃ τῷμῷ) als dem „ersten in Hellas" (πρῶτος ἁπάντων ἔστιν ἀν' Ἑλλάδα γῆν) zu lesen gewesen. Wir hätten hier die erste Andeutung einer Schülerschaft des Pythagoras bei Pherekydes[98]; jedoch ist die Glaubwürdigkeit unseres Gewährsmannes, des samischen Geschichtschreibers, und somit die Authentizität der von ihm angeführten alten Grabinschrift anzuzweifeln.[99] Andron von Ephesus, der zu Beginn des vierten Jahrhunderts schrieb, bestätigt uns zum ersten Mal in seltsamer Ausführlichkeit Pherekydes als Lehrer unseres Philosophen. Nach seinem Bericht gab es auf Syros zwei Gelehrte mit dem Namen Pherekydes; bei einem von ihnen habe Pythagoras Astrologie gelernt (VS 7 A6 = D.L. I 119).

Weiterhin sind die Mitteilungen des Herodot, der ungefähr zur selben Zeit wie der Dichter Ion lebte, in die spätere Biographie des Philosophen eingeflossen. Der „Vater der Geschichtsschreibung" erzählt uns von Pythagoras im Zusammenhang mit den Legenden um den Skythen Zalmoxis (IV 95 = VS 14 B2), dieser sei während

---

[97] Vgl. zu den beiden Fragmenten KRANZ, W.: Vorsokratisches II, Hermes 69 (1934), 226-228, der im zweiten Fragment im homerisierenden Distichon εἴπερ Πυθαγόρης ἐτύμως σοφὸς ὃς περὶ πάντων / ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν einen Rekurs auf Heraklits Aussage erkennt; so auch RIEDWEG *Pythagoras* 73f. Ob Pythagoras speziell über die Seele des Pherekydes sprach, lassen die Verse nicht klar erkennen. Jedenfalls scheinen es aber die Späteren so interpretiert zu haben.

[98] Vgl. zu Pherekydes von Syros WEST *Early Greek Philosophy* 1-75; RIEDWEG *‚Pythagoras hinterließ keine einzige Schrift'* 84; RIEDWEG *Pythagoras* 22f.

[99] Vgl. VS Bd. I 445 zu Zeile 2; BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 177 A.16.

seines Aufenthaltes auf Samos Sklave des Pythagoras gewesen. Herodot stellt uns Pythagoras als Sohn des Mnesarchos vor und charakterisiert ihn als den „nicht schwächsten ‚Sophisten' bei den Hellenen" (Ἑλλήνων οὐ ὁ ἀσθενέστατος σοφιστής[100]). Später habe der Skythe die bei den Griechen erworbenen Kenntnisse über Kult und Unsterblichkeitsglauben an seine Landsleute weitergegeben. Schon Herodot selbst meldete Bedenken an dieser Legendenversion an, die er von den *griechischen* Bewohnern am Hellespont und des Pontos-Gebietes erfahren hatte; seiner Meinung nach war nämlich der thrakische Lokalheros sehr viel älter als sein angeblicher samischer Lehrer. Wir sehen hierin den ersten klaren Beleg dafür, daß Griechen bestrebt waren, Pythagoras als den Archegeten der kultischen Weisheit fremder Völker auszugeben.[101] Wie uns Herodot an anderer Stelle zeigt, hatte er selbst nur eine vage Vorstellung von der Gemeinschaft der *Pythagoreer*, die er mit Orphikern und Bakchos-Verehrern – seiner Meinung nach Ägypter – in einem Atemzug nennt. Er erwähnt dort ihr strenges Reinheitsgebot, Wolle zu meiden, und verweist dabei auf „den sogenannten Hieros Logos" (II 81 = VS 14 fr.1 = Hellanikos FgrHist 4 fr.73).

Die erhaltenen Testimonien deuten darauf hin, daß ein wirkliches Interesse am Lebenslauf des Philosophen in der Zeit vor Platon

---

[100] Für Herodot heißt das Wort σοφιστής noch im positiven Sinne „der Weise". So wird es später auch zur engeren Bezeichnung für die „Sieben Weisen" benutzt. Erst in der platonischen Tradition hat es pejorativen Beiklang; vgl. NESTLE, W.: *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, 249f. Zu Pythagoras bei Herodot RIEDWEG *Pythagoras* 76-79.

[101] Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 137-140, der in der Legende über die Hadesfahrt des Zalmoxis die Spiegelung eben solcher Geschehnisse für Pythagoras sieht (oben Anm.91); ebenso RIEDWEG *Pythagoras* 78f., der auf ein Scholion zu Sophokles *Electra* 62 verweist, das nahelege, daß schon der Tragiker des 5. Jh. v. Chr. in den Versen 62-64 auf eine Unterweltsfahrt des Pythagoras anspielt. Im Anschluß an die im Πυθαγορίστης des Komödiendichters Aristophon (4. Jh. v. Chr.) gemachte Vorgabe (DLVP 38 = PCG IV fr.9) berichtet Hermipp erstmals eine solche Legende für Pythagoras (vgl. DLVP 41), und Hieronymos von Rhodos (290-230 v. Chr.) kannte eine diesbezügliche Schrift des Pythagoras (DLVP 21 = Hieronymus fr.42 WEHRLI; vgl. ROHDE *Quellen* 106f. A.1). Hierbei mag es sich um ein Motiv aus der orphischen Tradition handeln, das erst später auf den Samier übertragen wurde. Die Provenienz der als typisch orphisch angesehenen κατάβασις εἰς Ἅιδου bespricht jedenfalls Clemens von Alexandrien *Strom.* I 21,131; vgl. auch OF 293-296 KERN p.304-307.
Vgl. die Abwandlung des „Unterwelt-Motivs" in der *Vita Constantini* des Eusebios VC III 43,3, wonach Jesus seine „Mysten" (!) in einer Erdhöhle auf dem Ölberg in die Wahrheiten eingeweiht habe.

nicht bestand. Der Rhetoriklehrer Isokrates, ein jüngerer Zeitgenosse Platons, ist der erste, der in einer zwischen 380-375 v. Chr. verfaßten Rede zu berichten weiß, daß Pythagoras Schüler ägyptischer Gelehrter gewesen sei (*Bus.* 28). Von ihnen habe er dann „die andere Philosophie" nach Griechenland eingeführt, worunter er Opfer und Heiligungskult (θυσία καὶ ἁγιστεία) zu verstehen scheint. Er habe sich dadurch bei den Menschen hohes Ansehen (εὐδοκιμία) erworben und viele Anhänger gewonnen (*Bus.* 29). Als Beweis, daß man dies glauben müsse, führt Isokrates mit ironischem Unterton an, daß

> „man auch heute noch seine vorgeblichen Schüler, weil sie schweigen, mehr bewundert als diejenigen, die aufgrund von Worten den größten Ruhm genießen", ἔτι γὰρ καὶ νῦν τοὺς προσποιουμένους ἐκείνου μαθητὰς εἶναι μᾶλλον σιγῶντας θαυμάζουσιν ἢ τοὺς ἐπὶ τῷ λέγειν μεγίστην δόξαν ἔχοντας.

Die hämische Bemerkung über die eigene Konkurrenz macht deutlich, daß der Redner „Möchte-Gern-Pythagoreer" kannte, die in kultischer Schulgemeinschaft zusammengeschlossen waren, genauso aber, daß solche Kreise schon ein verklärtes Bild ihres vor über einem Jahrhundert verstorbenen Meisters allzu übertrieben propagierten.[102]

Ein anderer jüngerer Zeitgenosse Platons, der Redner Alkidamas, listet in einer Aufzählung verschiedener lokal verehrter Geistesgrößen Pythagoras als den Weisen der Italioten auf (Arist. *Rhet.* 1398b9 = VS 14 fr.5). In einem anderen Bericht bezeichnet Alkidamas den Samier neben Anaxagoras als Lehrer des Empedokles (διακοῦσαι D. L. VIII 56). Dieser habe sich „die Ehrwürdigkeit seiner Lebensweise und seiner Haltung" (τὴν σεμνότητα ... τοῦ τε βίου καὶ τοῦ σχήματος) zum Vorbild genommen. Wir haben damit das erste Zeugnis vor uns, das Pythagoras und Empedokles, der seine Verehrung für den Samier – wie soeben gesehen – vielleicht in seinem eigenen Werk bezeugt hatte, in eine Traditionslinie stellt. Der Geschichtsschreiber Timaios von Tauromenion etabliert dann, in der Ausdeutung der Empedoklesverse, das schon von Alkidamas aufge-

[102] Vgl. zur Stelle auch RIEDWEG *Pythagoras* 82-84. Hier eine Polemik gegen die zu pythagoreisieren beginnende (oder zu beginnen scheinende) Akademie zu sehen, liegt nahe.

zeigte Schüler-Lehrer-Verhältnis für die spätere biographische Tradition.[103]

Darüber hinaus gibt das Zeugnis des Alkidamas einen gesicherten Hinweis, daß Pythagoras als ethisches Paradigma fungieren konnte. Die um dieselbe Zeit niedergeschriebenen δίσσοι λόγοι heben eben diese ethische Komponente in der Philosophie der Pythagoreer hervor, die nichts anderes lehre als σοφία und ἀρετή (VS 90 6,8)[104]; daß sich auch die hier genannten Πυθαγόρειοι Pythagoras als ethische Leitfigur vor Augen stellten, dürfen wir voraussetzen. Genau in diesem Sinne hatte ja Platon den Philosophen erwähnt. Für eine solche Interpretation der Figur des altehrwürdigen Philosophen boten die frühen Zeugnisse - abgesehen von der sehr unsicheren ethischen Schrift des Demokrit - keine Hinweise. Bei den Vorsokratikern stand Pythagoras' religiös-mystische Bedeutung im Vordergrund. Einen „Wissenschaftler Pythagoras" lernen wir bei ihnen nur in Andeutungen kennen.[105] Allerdings bieten das Verdikt des Heraklit (πολυμαθίη) und Empedokles' Würdigung (περιώσια εἰδώς) die Anhaltspunkte und den Rahmen für die Ausdeutung der wissenschaftlichen Seite unseres Philosophen.

Pythagoras als ethisches „Leitbild" des wahrhaften Philosophen läßt sich also zuallererst um die Wende zum 4. Jahrhundert fassen. Damals brach das Interesse an einem zweckfreien Lebensideal hervor, wie es Platon durch die Figur des Sokrates in der abgrenzenden Auseinandersetzung mit der utilitaristischen Weltsicht der Sophisten versinnbildlicht. Wenn der Sokratesschüler den Samier nur einmal nennt, ist das allzu verständlich. Sein Tugendideal war der eigene Lehrer.[106] Er diente ihm als personale Chiffre für seine philosophischen Aussagen.

Spätestens seit dem wirkmächtigen Sokratesbild Platons hatte jeder, der der Philosophie des Begründers der Akademie kritisch entgegentreten wollte, eine andere Symbolfigur zu suchen.[107] In beson-

---

[103] Vgl. JACOBYs Kommentar zu Timaios FgrHist 566 fr.14, III b 552 „Deren [sc. der Empedoklesverse] deutung ist sein [Timaios'] eigentum und beruhte wohl auf pythagoreischen ansprüchen."

[104] Ebenso sind laut Suda für den Beginn des vierten Jahrhunderts zum ersten Mal Exegesen zu den pythagoreischen Symbola des milesischen Historikers (ἱστορικός) Anaximander des Jüngeren, der unter Artaxerxes Mnemon (404-358) lebte, bezeugt (vgl. FgrHist 9 T1).

[105] Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 147f.

[106] Vgl. dazu DIHLE *Studien zur griechischen Biographie* 13-20.

[107] Xenophon wagt einen Gegenentwurf zum Sokratesbild des Platon, kommt

derer Weise bot sich hier die altehrwürdige Gestalt des samischen Philosophen an. Über ihn war wenig genug bekannt, um die je eigenen Ansichten auf ihn zu projizieren. Wie der platonische Sokrates mit der Philosophie Platons verschmolzen war, konnte der allwissende (περιώσια εἰδώς) Pythagoras durch die Ansichten seines jeweiligen „Biographen" neue Kontur gewinnen. Die Pythagorasfigur stand als Hülle zur Verfügung, mit der man den eigenen philosophischen Anschauungen den Glanz autoritativer Ehrwürdigkeit zu verleihen vermochte, ob man nun der Philosophie des Platon-Sokrates opponieren oder ob man ihre vorgebliche Neuartigkeit nur relativieren mochte.

Für Aristoteles lassen sich mindestens zwei Werke zu den Pythagoreern fragmentarisch belegen. Diese exoterischen Schriften widmeten sich mehr den philosophischen Ansichten der Pythagoreer als der *Person* des Pythagoras.[108] Nur an wenigen Stellen könnten sie altes legendenhaftes Traditionsgut über den Samier enthalten haben. Denn zwar wird Aristoteles zweimal in der späteren Mirabilienliteratur von Aelian (*VH* II 26 = Arist. fr.173 GIGON) und Apollonios (*mirab.* 6 = Arist. fr.171) als Quelle für Wundergeschichten angeführt (vgl. IVP §§142-143; Arist. fr.172).[109] Doch in welchem der Werke des verlorenen Schriftenkorpus sie referiert wurden, läßt sich nicht mehr ausmachen.[110] Wir erfahren in den *Mirabilia* des Apollonios, daß er „über ihn (sc. Pythagoras) geschrieben hat und noch vieles andere erzählt":

---

aber gegen dessen Wirkmacht nicht mehr an.

[108] Vgl. GIGON 408-419 mit einleitendem Kommentar, der (im Gegensatz zu ROSE und ROSS) aus zehn in der Literatur kursierenden Titeln zwei Werke (nach D.L. V 25) herauskristallisieren möchte, eine „kritisch-polemische Auseinandersetzung" und einen „historisch-doxographischen Bericht": Nr. 95 Πρὸς τοὺς Πυθαγορείους α′ frr.155-179 (alle Fragmente der aristotelischen „pythagoreischen Schriften" unter dieser Nummer) und Nr. 101 Περὶ τῶν Πυθαγορείων, dem laut fr.157 die Berichte über pythagoreische Symbola zugeordnet werden müßten. Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 27 A.77. PHILIPS *Aristotle's Monograph* 197 Bemerkungen zu den beiden aristotelischen Monographien, die später als eine Schrift wiederherausgegeben worden seien, sind rein hypothetisch.

[109] Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 118-120.

[110] GIGON 409: „Ein Buchtitel ist den Zitaten nicht beigegeben, so daß der Interpret im Prinzip frei ist, diesen Komplex, der mit der philosophischen Doxographie nichts zu schaffen hat, anderswo einzugliedern. Was sich anbieten könnte, ist entweder der Dialog Eudemos (Nr. 13) oder aus Nr. 143 eine der Politien aus dem griechischen Unteritalien (Kroton? Metapont?)."

> Ἀριστοτέλης ... γράφων περὶ αὐτοῦ πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα λέγει.

Iamblich hat Angaben des Aristoteles oder solche, die man zu seiner Zeit für aristotelisch hielt, bei der Abfassung seiner *Vita Pythagorica* sicher benutzt. Doch gibt er uns nur ein einziges Mal im biographischen Zusammenhang unter der Titelangabe Περὶ τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας (IVP §32= Arist. fr.156 GIGON) Aristoteles als Gewährsmann an.

Die aristotelischen Quellen mögen biographische Exkurse über den Samier enthalten haben; eine spezielle *Lebensbeschreibung* hat der Platonschüler selbst nicht verfaßt. Ob wir überhaupt fest davon ausgehen dürfen, daß sich die beiden Sammler von Wundergeschichten und Iamblich auf *authentische* aristotelische Schriften berufen, muß unbeantwortet bleiben.[111]

Die auf Aristoteles zurückgehenden Geschichten ordnet BURKERT der seiner Meinung nach ältesten Tradition einer „Pythagoraslegende" zu, die in den vorplatonischen Belegen schon bezeugt sei und deren Einfluß sich in der Spätantike steigere.

> „Sie wird von Aristoteles, vielleicht nicht ohne Spitze gegen die modernisierende Deutung der Akademie, aufgezeichnet, sie wird von anderen unwillig mitgeschleppt, betulich umgedeutet oder als Verleumdung abgeschoben, von Gegnern dagegen zur Zielscheibe des Spottes gemacht."[112]

Nun sollte man sich freilich davor hüten, eine scharfe Grenzlinie zwischen philosophischer pythagoreischer Tradition als einem überinterpretierten Thema der Akademie und einer Pythagoraslegende als dem aristotelischen Gegenbild zu ziehen und diese womöglich noch vor dem Hintergrund einer polemischen Abgrenzung des Peripatos gegenüber den frühen Platonikern bestimmen zu wollen. Einerseits sind zwei sichere Anführungen des Aristoteles für Wundergeschichten zu dürftig, um ihn zum Legendensammler zu machen (vgl. Anm.110), und andererseits sprechen die restlichen Fragmente dafür, daß in den nicht mehr erhaltenen Pythagoreerabhandlungen Philosophisches gegenüber Legendenhaftem überwog.

---

[111] ROHDE *Quellen* 138f. spricht auch bezüglich der gemeinsamen (indirekten) Quelle von Aelian und Iamblich von der „pseudoaristotelischen Schrift" Περὶ τῶν Πυθαγορείων. Die Zuschreibungen an Aristoteles sind zudem meist höchst spekulativ und unsicher.

[112] BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 122f.

Jedenfalls haben diese Schriften die spätere doxographische Literatur mitbeeinflußt. Ob sie in tendenziösem Ton verfaßt waren, läßt sich nicht mehr feststellen.

In den esoterischen Schriften war es dem vormaligen Platonschüler jedenfalls an der ernsthaften wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Thesen des *Pythagoreismus* gelegen, die eben nicht, wie er schon wußte, direkt auf Pythagoras selbst zurückgeführt werden konnten. In den uns erhaltenen Büchern spricht er bis auf eine Ausnahme von den Pythagoreern, an den einführenden Stellen gar von den „sogenannten Pythagoreern“[113] – übrigens immer mit der distanzierteren Bezeichnung Πυθαγόρειοι, nie Πυθαγορικοί[114] –, oder von der „italischen Philosophie“.

Dennoch ist Aristoteles der zuverlässigste und damit wichtigste Gewährsmann für alte pythagoreische Lehrmeinungen, weshalb alle ernsthaften Studien zum historischen Pythagoreismus bei ihm anzusetzen haben.[115]

Im Referat über die pythagoreische Zahlenlehre am Anfang der *Metaphysik* (Buch I 5; 985b23ff.) weist Aristoteles darauf hin, daß jedem Ding τὸ τοιονδὶ τῶν ἀρίθμων πάθος, ein „ganz bestimmter Zustand der Zahlen“ zugrunde liege und nennt als Beispiele

> δικαιοσύνη, ψυχή, νοῦς, καιρός, ἁρμονία. „Gerechtigkeit, Seele, Verstand, rechter Zeitpunkt, Harmonie.“

All das sind Schlüsselbegriffe, die von den späteren Neupythagoreern aufgegriffen werden. Als Aristoteles mit offensichtlicher Pole-

---

[113] Dazu BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 27f.; 28: „In der Vermeidung des Namens Pythagoras liegt System.“ Nur in den *Magna Moralia* 1182a11f. wird Pythagoras als Begründer einer Ethik angeführt (*siehe unten* S.85 mit Anm.190), die die Tugenden auf Zahlen zurückführte, und damit die „eigentliche Betrachtung der Tugend“ verfehlt habe. Vgl. noch Aristoteles *Metaph.* 986a30 – laut Edition von JAEGER Zusatz; dazu ausführlich GUTHRIE *History of Greek Philosophy* I 341-343.

[114] Vgl. zu den beiden Termini, die in nachchristlicher Zeit nicht mehr exakt unterschieden werden, die anonyme Pythagorasvita bei Photios *bibl.* 249, 428b23-26 καὶ οἱ μὲν αὐτῷ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγενόμενοι ἐκαλοῦντο Πυθαγορικοί, οἱ δὲ τούτων μαθηταὶ Πυθαγόρειοι, οἱ δὲ ἄλλως ἔξωθεν ζηλωταὶ Πυθαγορισταί.

[115] Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 26-46. „Er allein gibt Hinweise, das Pythagoreische, Vorplatonische vom Platonischen abzuheben“ (ebd. 12f.) und auf seine „Angaben kommt es an, wenn man sowohl die Originalität Platons als auch die historisch echte Pythagoreische Philosophie zu fassen sucht“ (ebd. 26). Übersichtliche Zusammenfassung bei RIEDWEG *Pythagoras* 105-120. Wichtigste Passagen VS 58 B4-43.

mik auf die Übertreibung dieser Theorie eingeht, verweist er abschließend auf eine eigene Schrift, „in der diese Themen genauer analysiert" seien (986a12f.):

διώρισται δὲ περὶ τούτων ἐν ἑτέροις ἡμῖν ἀκριβέστερον.

Hinter diesem Hinweis dürfen wir wohl, wenn nicht die Ausführungen in *De caelo* (II 13), die oben erwähnte Abhandlung πρὸς τοὺς Πυθαγορείους (vgl. Anm.108) verstehen, die Alexander von Aphrodisias (2./3. Jh. n. Chr.) noch eingesehen hatte. Im übrigen legt der Zusammenhang es nahe, daß in der verschollenen Abhandlung ernsthaft auf Lehrmeinungen eingegangen und Einsichtiges von Abwegigem geschieden wurde (διώρισται). Eine solche ernsthaft-kritische Abwägung der pythagoreischen Lehren ist in der *Metaphysik* durchweg zu beobachten, vor allem im Zusammenhang mit der akademischen Zahlenlehre in den Büchern M und N. Dort macht Aristoteles des öfteren den Rekurs auf die pythagoreischen Lehren für seine Kritik an Platon fruchtbar; jene führt er an, um Platon bloßzustellen und dessen Abhängigkeit von der „italischen Philosophie" zu erweisen.[116] Denn seiner Meinung nach entspricht die Lehre Platons über weite Strecken der Philosophie der Pythagoreer (*Metaph.* 987a29f.):

ἡ Πλάτωνος ... πραγματεία τὰ μὲν πολλὰ τούτοις [sc. τοῖς Πυθαγορείοις] ἀκολουθοῦσα.

Wenn er uns einen Πλάτων πυθαγορίζων[117] vorstellt und seine Ansicht sachlich zu beweisen versucht, so ist darin die erste Relativie-

---

[116] Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Aristoteles den Pythagoreern zustimmt. Vgl. *Metaph.* 1053b12, die Ansicht, daß das ἕν mit der οὐσία gleichzusetzen ist, habe Platon von den Pythagoreern übernommen; 989b29ff.; 990a27ff.; 996a4ff. In seiner Kritik bezieht sich Aristoteles schon auf die Interpretationen Speusipps, den er bezüglich der Meinung, daß „das Schönste und Beste nicht im Uranfang vorhanden sei" (*Metaph.* 1072b31 τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι), mit den Pythagoreern gleichsetzt.
Zur Kritik an der „pythagoraisirenden Scholastik eines Xenokrates und Speusipp" ZELLER *Philosophie der Griechen* IIb 297-303.

[117] Bei Aristoteles finden wir die Wendung noch nicht, sie wird bezeichnenderweise wohl erst im Neupythagoreismus geprägt (πυθαγορίζειν aus der Komödie; vgl. Alexis, Kratinos, Antiphanes); vgl. Aetius *Plac.* II 6,6 DIELS *Doxographi Graeci* 335 (= Euseb. *PE* XV 37,6); Apuleius *flor.* 15 *Porro noster Plato, nihil ab hac secta vel paululum devius, pythagorissat in plurimis*; Numenios fr.24,57 DES PLACES; vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 14 A.1; zur Sache ebd. 28ff. und 70ff.

rung platonischer Genialität durch die Berufung auf pythagoreische Lehren zu sehen.

Die von Aristoteles zum ersten Mal gesammelten Traditionen über Pythagoras und seine Schule konnten in der Folge einen wichtigen Grundstock für Biographien bilden. Es verwundert nicht, daß mit der *Pythagorasvita* des Aristotelesschülers Aristoxenos die bewußte Funktionalisierung der Pythagoras-Gestalt einsetzt.

2. Die pythagoreische Literatur

Unter pythagoreischer Literatur wollen wir alle Texte verstehen, die zu Pythagoras oder dessen Schule in Beziehung stehen; hierzu gehören sowohl biographische und historiographische Schriften, die das Geschick des Schulgründers und der Pythagoreersekte ins Auge fassen, als auch solche, die pythagoreische Lehren oder bestimmte Ausschnitte derselben zur Darstellung bringen.

In dieses umfangreiche Schrifttum kann hier nur ein kleiner Einblick gewährt werden. Es soll allein ein Eindruck vermittelt werden, auf welcher unüberschaubaren und unerschöpflichen Traditions-Grundlage die pythagoreische Literatur der nachchristlichen Jahrhunderte, in denen die *Pythagorasvita* des Iamblich eine herausragende Stellung einnimmt, basiert. Ein erster Abschnitt mag einen kurzen Überblick über die vorangegangene ältere Pythagoras-Biographie geben.[118] In einem zweiten Teil wird eine unvollständige Vorstellung vom *Corpus* der Pseudopythagoreischen Literatur gegeben.

Entgegen der Behauptung der Suda (τ 601 p.553,26f. ADLER = FgrHist IV A 1003 T1), Timaios von Lokroi, die Titelfigur des gleichnamigen platonischen Spätwerkes, habe unter anderem eine Schrift Περὶ τοῦ Πυθαγόρου βίου verfaßt, hat die moderne Forschung überhaupt die Historizität dieses angeblichen Pythagoreers Timaios bestritten.[119]

Für den Historiker Timaios von Tauromenium (ca. 356-260 v. Chr.) muß dagegen eine „allgemeine Darstellung des Pythagoreertums"[120] innerhalb seines 38 Bücher umfassenden Geschichtswerkes

---

[118] Kurze Darstellung bei DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 6-14; BRISSON/SEGONDS LXI-LXX; ausführlich BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 90-97; 117-122.

[119] Man nimmt an, daß diese Person, die erst die spätere Tradition als Pythagoreer bezeugt, von Platon erfunden wurde. Vgl. BALTES, M.: Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele, Leiden 1972, 3 A.4 (mit einschlägigen Verweisen); BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 75 mit A.7, wonach der Name „Timaios" als Maske für Archytas gedacht sein kann; FgrHist IV A 80 A.2.

[120] So BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 92, was suggerieren könnte, es hätte noch eine eigene Schrift gegeben, weil Timaios „für eine Reihe sehr spezieller Angaben über Pythagoras namentlich" zitiert würde. Die Fragmente, die BURKERT 92 A.33 als Belege anführt, beweisen im Gegenteil, daß die Behandlung des Pythagoreismus im 9. und 10. (vgl. FgrHist 566 fr.17) Buch seiner Geschichte Siziliens und Großgriechenlands stattfand: FgrHist 566 frr.13, 14 und 16 werden

angenommen werden. Aus seiner Feder stammen wichtige Grunddaten über das Gemeinschaftsleben der Pythagoreer, und so schrieb er auch die berühmte Freundschaftsformel, daß Freunden alles gemeinsam sei (κοινὰ τὰ τῶν φίλων FgrHist 566 fr.13), dem Pythagoras zu, die Platon (*Lys.* 207C10; *R.* 424A1 παροιμία; 449C5; *Leges* 739C2f. u.ö.) und Aristoteles als allgemeines Sprichwort (παροιμία *EN* 1160b31) angeführt hatten. Wahrscheinlich schöpften viele spätere Historiker und Biographen ihre Informationen aus dieser als verbürgt geltenden Quelle.

Für uns wird der Beginn der biographischen Tradition über den Samier erst bei dem Peripatetiker Aristoxenos von Tarent (ca. 375-310), der nach dem Urteil Friedrich LEOs überhaupt „als der Begründer der litterarischen Biographie“[121] zu gelten hat, sichtbar. Er ist der früheste Autor, für den uns eine eigene biographische Schrift über jenen Philosophen und eine Zusammenfassung seiner Lehre namentlich bezeugt sind: Seinen Πυθαγόρου βίος erwähnt Clemens von Alexandrien[122], bei Iamblich lesen wir den Werktitel Περὶ Πυθαγορικοῦ βίου[123], Stobaios schließlich zitiert mehrmals (*Ecl.* I 6,18; III 1,101; IV 25,45; 1,49) aus den sogenannten Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις.[124] Aristoxenos hatte selbst noch Eindrücke im Kontakt

---

mit ἐν τῇ ἑνάτῃ bzw. διὰ τῆς ἑνάτης eingeleitet, was sich nur auf dessen umfangreiches Geschichtwerk beziehen kann. In den anderen beiden Fragmenten geht es um die Tochter des Pythagoras und deren Verdienste (fr.131) und um Heraklit (fr.132). Vgl. auch FgrHist IV A 81 A.6.

[121] LEO *Die griechisch-römische Biographie* 102. Vgl. zu Aristoxenos GGPh III (1983) §22, 540-545; CENTRONE, B., Art. ‚Aristoxène de Tarente‘, DPhA Nr. 417, 590-593.

[122] *Strom.* I 14,62,2 = Aristoxenos fr.11b WEHRLI; wohl dasselbe Buch meint D.L. I 118 mit ἐν τῷ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ und Gell. IV 11,4, wenn er schreibt: *in libro quem de Pythagora reliquit.* Vgl. auch Anm.127.

[123] IVP §233 p.125,18f. ~ PVP §59 p.65,8f. aus Nikomachos. Die Lesart ist hier fraglich, weil Codex B, der älteste Textzeuge für PVP aus dem 11. Jh. (vgl. Edition von DES PLACES 18), hier Πυθαγορείου bietet, Marcianus XI, 30 f und Monacensis 530 (beide 16. Jh.) Πυθαγόρου, welches NAUCK sogar an der entsprechenden Stelle in die von Iamblich verfaßte Pythagorasvita übernommen hatte.

[124] Ausführliche Bemerkungen zum Werk des Stobaios und dessen Arbeitsweise bietet immer noch der RE-Artikel von HENSE, Art. ‚Ioannes Stobaios‘, RE 9.2 (1916), 2549-2586. Man hat zwischen den Büchern I/II und III/IV des Stobaios zu unterscheiden: Erstere sind selbst Exzerpte des einstigen stobäischen Originals, letztere bieten getreuer das Original, das seinerseits teilweise auf älteren Exzerptensammlungen basiert, so daß die Güte der gebotenen Ausschnitte im Einzelfall beurteilt werden muß. Ein Teil ist in der Genauigkeit der parallelen „Einzelwerk-Überlieferung“ überlegen (vor allem in den Büchern III/IV), andere Exzerpte

mit den letzten Pythagoreern gewinnen können.[125] Die pythagoreischen Schriften jenes am Pythagoreismus interessierten Philosophen, dessen Vater mit Archytas in Kontakt stand, der den Niedergang der pythagoreischen Schule selbst miterlebte und der mit der von ihm verfaßten *Pythagorasvita* die Biographie überhaupt erst begründete, lassen sich für uns nur noch fragmentarisch ausschließlich aus Werken nachchristlicher Zeit erkennen, wobei die einzelnen Zuweisungen „natürlich z.T. fraglich"[126] sind. Man darf den Fragmenten entnehmen, daß der Aristotelesschüler auf das gesamte pythagoreische Traditionsgut zurückgreifen konnte, das teils in einzelnen Erwähnungen bei den Autoren vorplatonischer Zeit zu finden und größtenteils von Aristoteles zusammengestellt war. Vor allem gab er jene Nachrichten weiter, die er in der Schule der „letzten" Pythagoreer erfuhr, wo das Bild des Schulgründers freilich in verklärter Weise weitergelebt haben wird. Ob es sich hinter den beiden angeführten βίοι nicht eher um eine einzige Schrift über das „Leben des Pythagoras und seine Schule" gehandelt haben wird, gilt es zu überdenken.[127] Neben durchweg unsicheren Fragmenten aus dem βίος birgt die *Vita Pythagorica* des Iamblich zweifelsfrei Abschnitte aus den Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenos, die anhand von Parallelstellen bei dem Exzerptor Stobaios identifiziert werden können.

---

bieten einen durch die vorausgegangene gnomologische Tradition verfälschten Text (besonders in den Büchern I/II), denn diese paßte durch Auslassungen, Umstellungen und Veränderungen den Originaltext dem vorgegebenen thematischen Rahmen an, vgl. HENSE 258.

[125] Vgl. auch den Kommentar zu Aristoxenos FgrHist IV A 2 Nr. 1016.

[126] Aristoxenos fr.49 WEHRLI. WEHRLI nimmt die Fragmente aus den Pythagorasviten des Porphyrios und Iamblich in Anlehnung an die quellenkritischen Zuweisungen ROHDEs meist kritiklos auf und setzt drei pythagoreische Schriften des Aristoxenos voraus: ΠΕΡΙ ΠΥΘΑΓΟΡΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΓΝΩΡΙΜΩΝ ΑΥΤΟΥ (frr.11-25); ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΙΚΟΥ ΒΙΟΥ (frr.26-32) und ΠΥΘΑΓΟΡΙΚΑΙ ΑΠΟΦΑΣΕΙΣ (frr.33-41); vgl. auch frr.43; 68. Vgl. dazu LÉVY *Recherches* 44-49.

[127] Mit ROHDE *Biographie* 102 A.2 sieht man in den erwähnten βίοι gemeinhin zwei verschiedene Werke, eine Lebensbeschreibung des Pythagoras und ein Buch über die Lebensführung der Pythagoreer. WEHRLI schließt sich dem an und nennt erstere mit dem Titel Περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ, den wir bei Diogenes Laertios lesen. Der Zusatz καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ, den ROHDE in seiner Fußnote verschweigt, macht es wahrscheinlich, daß es sich im Grunde um eine einzige zweigeteilte Schrift handeln kann, in der sowohl das Leben des Meisters als auch die gesamte pythagoreische Lebensführung seiner Schüler dargestellt war, – ganz wie wir es bei Iamblich finden.

Man muß davon ausgehen, daß dieser früheste Biograph die folgende biographische Tradition am nachdrücklichsten beeinflußt hat. Zugleich darf nicht übersehen werden, daß er den Pythagoreismus nach seinen philosophischen Vorstellungen interpretierte, und das heißt, daß er seine Darstellung mit akademischen und peripatetischen Lehren einfärbte.[128]

Im philosophiehistorischen Werk des Aristotelesschülers wird zum ersten Mal ein tendenziöses negatives Bild der Sokratesgestalt mit der idealisierten Pythagorasfigur konfrontiert.[129]

Wundergeschichten über den samischen Philosophen sind – wie schon für Aristoteles (*siehe oben* S.58f.) – für Andron von Ephesus (wohl 1. Hälfte 4. Jh.) bezeugt. In seinem Τρίπους genannten Werk über die sieben Weisen waren solche übermenschliche Taten des Pythagoras aufgeführt.[130] Des weiteren sind Herakleides Pontikos (ca. 390-310 v. Chr.)[131] und der Peripatetiker Dikaiarchos (ca. 355-280 v. Chr.)[132], ein jüngerer Mitschüler des Aristoxenos, für die Tradition außerordentlich wichtig. Für sie lassen sich aber keine eigenen Lebensbeschreibungen über Pythagoras nachweisen. Herakleides hat nach dem Bericht des Diogenes Laertios (V 86) die Pythagoreer gehört (διήκουσεν), und zwar zur selben Zeit, als er sich in der Akademie bei Speusipp umtat und die Schriften Platons studierte. Die Nachricht erweckt den Eindruck, als habe es im Athen des 4. Jh.s eine regelrechte pythagoreische Schule gegeben. Es kann sich dabei aber um eine idealisierende biographische Rückprojektion aus dem Schrifttum des Herakleides handeln, denn derselbe Biograph kennt unter den historischen Schriften des späteren Aristotelesschülers ein Werk Περὶ Πυθαγορείων (D.L. V 88). Ob in Iamblichs *Vita*

---

[128] BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 96 mit A.59.

[129] Vgl. PRONTERA *Gli ultimi Pitagorici* 331; COX *Biography* XIV A.7; 10f.; 135.

[130] Vgl. FgrHist IV A 1005 fr.3 (= Euseb. *PE* X 3,4. 5-9 = Porphyrios fr.408 SMITH φιλόλογος ἀκρόασις) mit Kommentar FgrHist IV A 145-152. Danach wurde die Darstellung von Theopomp mit Pherekydes von Syros als Hauptperson und anderen Namensumstellungen gefälscht, wodurch Apollonios *mirab.* 5 als zusätzliches Andron-Fragment ausgemacht werden kann. Vgl. zu Andron FgrHist IV A 1005 p.122-167; BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 120-121.

[131] Herakleides Pontikos frr.40f. WEHRLI aus Περὶ τῶν Πυθαγορείων (D.L. V 88); frr.88f. (Fest-Gleichnis, Metempsychosen).

[132] Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 181f.; Dikaiarchos frr.33-36 WEHRLI. Kommentar ebd. 50: „Die Pythagorasfragmente drängen zur Annahme einer freilich möglicherweise auch selbständigen Biographie." Zu Dikaiarchos vgl. SCHNEIDER, J.P., Art. ‚Dicéarque de Messine', DPhA Nr. 98, 760-764.

den Begegnungen des Pythagoras mit dem Wundermann Abaris (IVP §§90-93; 215-221) größere Ausschnitte aus dem „Abaris" des Herakleides zugrunde liegen, muß ungeklärt bleiben.[133] Man versuchte den Fragmenten zu entnehmen, daß Pythagoras bei Herakleides Pontikos als Vertreter des θεωρητικὸς βίος, bei Dikaiarchos in Anlehnung an Aristoxenos als aktiver Politiker und Repräsentant des πρακτικὸς βίος dargestellt war.[134]

In späterer, hellenistischer Zeit setzte sich vor allem im Umfeld der peripatetischen Philosophie ein reges Interesse am Leben des samischen Philosophen fort. So hat der Kallimacheer Hermipp in seiner mit abenteuerlichen Episoden gespickten Biographie, in der er sich vielleicht auf ironisierende Weise gegen das allzu idealisierende Pythagorasbild des Herakleides wandte[135], dem Philosophen höchst märchenhafte Züge angedichtet. Seine kurzweiligen Geschichten nahm der „Sammler" Diogenes Laertios in seine unkritische Darstellung auf, während die auf Ernsthaftigkeit bedachten Neuplatoniker Porphyrios und Iamblich den hellenistischen Biographen wohl ganz bewußt verschweigen.[136]

Aus der großen Anzahl jener Schriftsteller, die über Pythagoras Auskünfte gaben, sei noch beispielhaft der Kyzikener Neanthes (vor 200 v. Chr.), der eine Schrift Περὶ τῶν Πυθαγορικῶν (D.L. VIII 72 = FgrHist 84 fr.28) verfaßte, angeführt.[137] Porphyrios griff auf diesen

---

[133] Darauf wird an den einzelnen Stellen der *Vita Pythagorica* eingegangen; vgl. dazu BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 92 A.32.

[134] Vgl. JAEGER *Ursprung und Kreislauf* 395f. (Herakleides): „Die Erzählung [enthält] kein einziges über die platonische Lehre zurückweisendes Element." 412; 415-421. (Dikaiarchos). Vgl. den Kommentar WEHRLI *Dikaiarchos* 52f. Kritisch gegenüber diesen Charakterisierungen BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 92; 94f.

[135] Vgl. LEVY *Légende* 36-41. Fragmente 21-27 bei BOLLANSÉE, FgrHist IV A3 (1999) 1026 Hermippos of Smyrna, mit ausführlichem Kommentar ebd. 233-297. Die frr.5, 6, 18-24 WEHRLI *Hermipp der Kallimacheer* sind zum Teil sicher aus dem Werk Περὶ Πυθαγόρου; vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 91f. Herakleides Lembos hatte eine Epitome zu biographischen Schriften des Hermipp (περὶ νομοθετῶν καὶ ἑπτὰ σοφῶν καὶ Πυθαγόρου) angefertigt, auf die wohl auch Diogenes Laertios zurückgriff; vgl. *POxy* 1367 (= fr.5 WEHRLI), in: GALLO, G.: Frammenti biografici da papiri, Roma 1975, 38.

[136] Die Legende vom Höhlenaufenthalt des Pythagoras (vgl. Anm.101) wurde beispielsweise in der Apologetik christlicher Schriftsteller als *mendacium* gerne bloßgestellt (Tert. *de anima* 29 CSEL XX 1, 347,10ff.; vgl. Orig. *contra Cels.* II 56).

[137] Vgl. FgrHist 84 frr.26, 28-33; BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 90f.; BURKERT, W.: Neanthes von Kyzikos über Platon, in: MH 57 (2000), 76-80, datiert den Biographen neuerdings in Anlehnung an die Ausführungen von GAISER *Philodems Academica* 107-109 und 428f. zu Col. 3,34ff. sehr viel früher ins 4. Jh.

Autor für die Pythagorasbiographie im ersten Buch seiner *Philosophiegeschichte* zurück und stellte seine Angaben als besonders glaubwürdig an den Anfang der *Vita* (PVP §1/2[138]), bei Iamblich finden wir ihn wahrscheinlich aus der Quelle Nikomachos neben Hippobotos (3. Jh. v. Chr.) zitiert (IVP §189 p.104,24 ~ PVP §61 p.66,17f.[139]), was dafür zu sprechen scheint, daß Neanthes auf das Werk „Über die philosophischen Schulrichtungen" (D.L. I 19 Περὶ αἱρέσεων) des letzteren rekurrierte.

Für die Gestalt des Philosophen aus Samos und einzelne Gebiete seiner Lehre hat sich jedenfalls eine unüberschaubare Fülle von Autoren interessiert. Porphyrios beruft sich in seiner *Vita* auf 15 verschiedene Quellen (vgl. Anm.280), aus denen er uns Informationen über Pythagoras vermittelt, was nicht heißt, daß er in alle direkte Einsicht nahm. Auch handelt es sich hier nicht in jedem Einzelfall um Pythagoras-Biographen oder Verfasser pythagoreischer Schriften. Diogenes Laertios zog für seine *Pythagorasvita* sicherlich enzyklopädische Werke zu Rate, wie es in den direkten und indirekten Zitaten aus über zwanzig verschiedenen Autoren allein schon zu ersehen ist. In diesen Werken waren aus allen Literaturgattungen Einzelinformationen oft mit Quellenangabe zusammengestellt.[140]

(ebd. 79): „Durch die neue Datierung verschiebt sich manches im Beziehungsgeflecht der hellenistischen Quellen. ... In den Angaben über Pythagoreer, Philolaos und Empedokles ist Neanthes sicher älter als Timon von Phleius und kommt bereits als Quelle von Timaios (ca. 350-250) in Frage."

[138] Der handschriftlich bezeugte Name Κλεάνθης muß zu Νεάνθης emendiert werden. Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 90 mit A.22 und 24; JACOBY FgrHist IIc 148 Kommentar zu 84 fr.29 las gar statt der überlieferten Buchangabe ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν Μυθικῶν als Markierung ἐν τῷ Περὶ τῶν Πυθαγορικῶν. Recht amüsant ist es, daß der Tyrier Porphyrios ausgerechnet diese Version des Neanthes an den Anfang seiner Biographie stellt, nach der die Ursprünge des Philosophen in Porphyrios' Heimatort, dem syrischen Tyros verortet werden. Eine weitere Betonung der Verbundenheit zu seiner Heimat findet sich in PVP §6, wo der Autor „der Unterweisung durch phönikische Weise ein nicht ganz zufälliges Interesse zuwendet," so DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 465.

[139] Für das Nebeneinander von Hippobotos und Neanthes vgl. Nikomachos (?) im Exzerpt der *Theologoumena Arithmeticae* eines unbekannten Neupythagoreers (*theol. ar.* §40 p.52,8-11): Ἀνδροκύδης τε ὁ Πυθαγορικὸς ὁ Περὶ τῶν συμβόλων γράψας καὶ Εὐβουλίδης ὁ Πυθαγορικὸς καὶ Ἀριστόξενος καὶ Ἱππόβοτος καὶ Νεάνθης οἱ τὰ κατὰ τὸν ἄνδρα ἀναγράψαντες.

[140] Für alle Fakten und Lebensdaten zur Pythagorasbiographie vgl. CUCCIOLI MELLONI *Ricerche sul Pitagorismo I. Biografia di Pitagora*, die die Zeugnisse in 8 Motivgruppen jeweils chronologisch und ohne Berücksichtigung der einzelnen Quellenfragen anordnet.

Insbesondere machte sich die Komödie über die asketische Ausrichtung des Pythagoreismus lustig. Hier wurde - zur Verballhornung der pythagoreisierenden Philosophen der frühen Akademie[141] - eine ganze Reihe von Gemeinplätzen über die Pythagoreer entwickelt, die später beispielsweise in einigen Werken Lukians - besonders der *vitarum auctio* (3-6) - noch weiterlebten.[142] Nicht auszuschließen ist, daß die skurrilen Züge der als Pythagoriker oder meist Pythagoristen bezeichneten Philosophen in die Figur des Pythagoras und die Beschreibung der sich auf ihn zurückführenden Schule miteinflossen. Mit seinen Spottgedichten schließt Diogenes Laertios (DLVP 44f.) an diese Tradition an.

Wichtige Detailangaben zur Person des samischen Philosophen finden sich noch sporadisch in Überbleibseln der nachchristlichen historiographischen Literatur. So war der pythagoreischen Schule im Geschichtswerk des Diodor (Buch X), genauso wie einst in dem des Timaios von Tauromenion, ein eigener Abschnitt gewidmet. Eine wichtige Quelle für den „historischen Pythagoreismus" liegt weiterhin in Iustins lateinischer Epitome (20,4) der *Historiae Philippicae* des Pompeius Trogus vor.

Der Bereich der sogenannten pseudopythagoreischen Literatur ist ein weites, umstrittenes Forschungsfeld mit vielen Unklarheiten.[143] Schon der alexandrinische Biograph Sotion nannte in seinen zwischen 200 und 170 v.Chr verfaßten *Diadochai* namentlich mindestens sechs Werke, die Pythagoras selbst verfaßt haben soll.[144] ZELLER hatte keine dieser Schriften als authentisch anerkannt[145] und die Entstehung der „mystischen Schriften" in pythagoreischen *Kult-*

---

[141] Vgl. PRONTERA *Gli ultimi Pitagorici* 288-291; über ein Fortbestehen eines institutionalisierten Pythagoreismus in Athen sagen diese Zeugnisse nichts aus.

[142] Vgl. BELLIDO *Atenas y el Pitagorismo*, der in den *Wolken* des Aristophanes und in der dortigen Charakterisierung des Sokrates die Grundlage sieht, auf die sich die spätere Spottliteratur über Pythagoreer stützt. Vgl. auch PAPANIKOLAU *Pythagoras nach den Zeugnissen des Lukianos*; man sieht bei Lukian schön, was zu seiner Zeit im allgemeinen Bewußtsein über den Pythagoreismus bekannt war; spezifische „Quellen" wird man kaum annehmen dürfen (vgl. ebd. 353).

[143] Älterer Forschungsbericht bei THESLEFF *Introduction* 30-45.

[144] Sotion fr.24 WEHRLI mit Kommentar 55-57, Ausschnitt aus der Epitome des Herakleides Lembos (2. Jh. v. Chr.), die Diogenes Laertios (DLVP 7) anführt. Er führt auch Herakleides' Epitome der Biographien des Satyros an (DLVP 40).

[145] Verzeichnis dieser Schriftengruppe ZELLER *Philosophie der Griechen* Ia 366f. A.2. Verzeichnis aller Pseudepigrapha ebd. IIIb 115-119 A.3

gemeinschaften hellenistischer Zeit angesetzt.[146] Überhaupt hielt er den „kleinsten Teil" der pythagoreischen Literatur für altpythagoreisch. Die Hauptperiode für die Hervorbringung jener *Pseudepigrapha* sah ZELLER in der Renaissance der pythagoreischen *Schul-Philosophie* ab dem 1. Jh. v. Chr.:

> „Ihre Anhänger nennen sich nicht Neupythagoreer, sondern schlechtweg Pythagoreer; ... sie setzen ohne Umstände voraus, wie diess aller Offenbarungsglaube voraussetzt, was ihnen wahr scheint, müsse auch die Lehre ihrer dogmatischen Auktoritäten, des Pythagoras und der alten Pythagoreer, gewesen sein; ... statt ihre Ansichten in eigenem Namen vorzutragen, lassen sie dieselben von ihnen vortragen."[147]

Die strikte Unterscheidung zwischen Kultgemeinde und Philosophenschule legte dann auch die Parallelisierung der *Akusmatiker* mit jenen Mystikergemeinden und der *Mathematiker* mit den ernsthaften Philosophen nahe.[148] Im Unterschied zu ZELLER wollte DELATTE in seiner einflußreichen Studie zur pythagoreischen Literatur deren ungebrochene Tradition feststellen.[149] Alle nachfolgenden Meinungen bewegen sich zwischen diesen beiden Polen und haben sich mit den jeweiligen Positionen auseinanderzusetzen.[150]

---

[146] ZELLER *Philosophie der Griechen* IIIb 95.

[147] ZELLER *Philosophie der Griechen* IIIb 115; vgl. ebd. Ia 366.

[148] Vgl. z.B. im Anschluß an ZELLER: NILSSON *Geschichte der Griechischen Religion* II ^{3}1974, 415f.; vgl. 247. KERÉNYI *Orpheus und Pythagoras* 22 unterscheidet schon in der Frühzeit des Pythagoreismus zwischen exoterischer Lehre für „erziehungsbedürftige Akusmatiker" und der esoterischen Lehre für die „Teilhaber an einer höheren Weisheit".

[149] DELATTE *Études sur la littérature Pythagoricienne*: Er rekonstruiert höchst spekulativ einen hexametrischen Hieros Logos, den er ins 5. Jh. v. Chr. datiert, und einen dorischen prosaischen Hieros Logos, den er in Italien im 2. Jh. v. Chr. entstanden glaubt. Er zeigt das Interesse der Pythagoreer an homerischer Dichtung auf, widmet sich ausführlich den Zahlenspekulationen, wie wir sie in nachchristlichen, neupythagoreischen Quellen bei Nikomachos, Anatolios und Ps.-Iamblich vorliegen haben, und führt sie auf arithmetische Schriften eines mittleren Pythagoreismus (3./2. Jh. v. Chr.) zurück. Ebd. Behandlung der Tradition der Akusmata.

[150] Im Anschluß an DELATTE sah MÉAUTIS einen in der Antike ungebrochenen Pythagoreismus. Zuletzt konstatiert RIEDWEG *Pythagoras* 158 „zumindest ... ein ungebrochens Interesse"; ebd. 157f. zum möglichen Fortbestehen der akusmatischen Schultradition. Die *communis opinio* tendiert eher zur *literarischen* Diskontinuität (THESLEFF *Introduction* 103), wobei wiederum verschiedene Ansichten über die *historische* Kontinuität religiöser Kultgemeinden bestehen; vgl. UE-

Vermittelnd unterschied BURKERT zwischen einer älteren schriftlichen pythagoreischen Tradition, die im griechischen Bereich mit dem Brief des Lysis schon im 3. Jh. v. Chr. einsetzt und einer von dieser literarischen Überlieferung relativ unabhängigen philosophischen Schule, die zwei Jahrhunderte später vor allem in Rom durch Nigidius Figulus wieder auflebte und eigene Schriften hervorbrachte.[151]

Die wichtigsten, ältesten Zeugnisse dieser wohl weitgehend in den Hellenismus gehörenden „Literaturgattung" sind der erwähnte Lysisbrief, den auch Iamblich in veränderter Form seiner Lebensbeschreibung einverleibt hat und der ursprünglich den als ὑπομνήματα betitelten Aufzeichnungen des Samiers zur Authentifikation vorangestellt war, wie BURKERT darlegt, weiterhin das verlorene, von DIELS *Tripartitum* benannte Werk (DLVP 6 Παιδευτικόν, Πολιτικόν, Φυσικόν), als dessen Verfasser ebenfalls Pythagoras selbst ausgegeben wurde.[152] Schließlich genossen verschiedene *Hieroi Logoi* des

---

BERWEG/PRAECHTER *Geschichte der Philosophie* 65f. A.1 und 516; MERLAN in ARMSTRONG *Cambridge history of later philosophy* 105 A.3. Umstritten sind die Fragen, welche Rolle Alexandria als Vermittlungsort oder als Entstehungsort des Neupythagoreismus spielte oder inwiefern in der Gemeinschaft der Essener pythagoreische Vorstellungen weitertransportiert wurden; zuversichtlich: ZELLER und WELLMANN, skeptisch: FRAZER *Ptolemaic Alexandria* I 493 mit A.139; BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 233. Auch eine ungebrochene Vermittlung der Lehre über Unteritalien (Tarent) innerhalb einer lebendigen Schultradition (DE VOGEL *Pythagoras and early Pythagoreanism*) wurde angenommen; dazu BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 236 A.3.

[151] Grundlegend: BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica*, der als geistigen Hintergrund für die Entstehung dieser Schriften eine Zeit des Verfalls ausmacht, vgl. ebd. 43: „Die griechische Wissenschaft ist tot, ihre Ergebnisse werden wie Bauglieder eines zerfallenden Monumentes aus ihrem ursprünglichen Verband gerissen und unbedenklich zu einem neuen Gefüge verbunden, werden als Versatzstücke in einem neuen Spielzusammenhang verwendet - der im Grunde uralt ist ... Was hier pythagoreisch heißt, ist die Zurückverwandlung griechischer Wissenschaft in vorwissenschaftliche Kosmos-Spekulation."

[152] Zum *Tripartitum* ausführlich DIELS *Ein gefälschtes Pythagorasbuch*, der die aus „trivialen Quellen" schöpfende Fälschung ins dritte oder zweite Jh. v. Chr. datiert (ebd. 472) und sie als Gegenentwurf zu den drei Büchern des Philolaos ansieht (bes. 461), die Überbleibsel dieser Trilogie (nach DIELS DLVP 9-10 bis νεηνίης ἀνήρ und DLVP 22-24) stammen seiner Meinung nach aus den Διαδοχαί des Alexander Polyhistor, was allerdings bei Diogenes Laertios durch keinen Hinweis belegt ist; vgl. ders., *Doxographi Graeci* 187f. - Auch dem östlichen Weisen Zarathustra hat man - orientiert an Pythagoras oder umgekehrt motivbildend für dessen Biographie? - ein *Tripartitum* zuschreiben wollen; vgl. BIDEZ/CUMOT *Les mages hellénisés* I 103-106; II 23-25 B11; zur Stilisierung der Zoroasterfigur nach

Philosophen großes Ansehen; in ihnen wird die Verbindung des Pythagoreismus zur Orphik deutlich. Auch unser Neuplatoniker weiß ja einen prosaischen *Hieros Logos* als autoritativ anzuführen (IVP §146). Dieser gehört aber wahrscheinlich erst in nachchristliche Zeit.[153] Die soeben genannten *Hypomnemata* lagen vielleicht im ersten Jh. v. Chr. Alexander Polyhistor unter der Bezeichnung Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα vor. Sein Exzerpt des doxographischen Werkes ist in einen längeren Abschnitt der *Pythagorasvita* des Diogenes Laertios eingegangen (DLVP 24-33).[154]

Jedenfalls darf soviel festgehalten werden: Die in Frage stehende Literatur hat keinen realen Bezug zu irgendwelchen Schriften des Schulgründers, der selbst keine niedergeschriebene Lehre hinterlassen hatte.[155] Wir werden sehen, daß Porphyrios und Iamblich in dieser Ansicht divergieren.

Neben den hier erwähnten Schriften existiert eine ganze Fülle weiterer pseudopythagoreischer Literatur, teilweise in Form von Briefen, meist als ethische Lehrschriften, die vorgeblich der Feder bekannter pythagoreischer Sektenmitglieder entstammen sollen und von denen sehr viele ausschnittweise in der Exzerptensammlung des Stobaios (5. Jh. n. Chr.) überliefert sind.[156] Die meisten der dort

---

Pythagoras ebd. I 27f.

[153] Vgl. BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 26 m. A.1.

[154] DIELS *Ein gefälschtes Pythagorasbuch* 462 und 476f. ist geneigt, die Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα mit dem *Tripartitum* gleichzusetzen. Grundlegend: FESTUGIÈRE *Les Mémoires Pythagoriques*; vgl. BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 26-28; DILLON *Middle Platonists* 342f.; CENTRONE *L'VIII libro di Diogene Laerzio* 4193-4201; Forschungsüberblick ebd. 4195f. A.51. Für die überholte Auffassung eines altpythagoreischen Ursprungs vgl. WIERSMA *Das Referat des Alexander Polyhistor.* Zu Alexander Polyhistor (von Milet) vgl. GOULET, R., MAHÉ, J.-P., Art. ‚Alexandros de Milet', DPhA I (1989) Nr. 118; ebd. zur armenischen Überlieferung.

[155] Vgl. DLVP 6; Olympiodor *Proleg.* CAG XII p.13,36-14,4 BUSSE; dazu MÜLLER, C.W.: Die neuplatonischen Aristoteleskommentatoren über die Ursachen der Pseudepigraphie, in: Kleine Schriften zur antiken Literatur und Geistesgeschichte, 623-629 (= RhM 112 (1969), 120-126), insbesondere 626f.; der frühe Beleg PVP §53 ist in die Überlegungen nicht einbezogen. Gegen die *communis opinio* wendet sich RIEDWEG *Pythagoras hinterließ keine einzige Schrift;* vgl. auch RIEDWEG *Pythagoras* 61f.

[156] Edition der Briefe mit Kommentar: STÄDELE *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*; Ethische Schriften mit Kommentar: CENTRONE *Pseudopythagorica Ethica*; ausschnittsweise engl. Übersetzung TAYLOR 141-185; umfangreiche Sammlung ohne Kommentar: THESLEFF *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period;* vgl. ders. *An introduction to the Pythagorean writings* 8-27; einzelne Werke mit Kurzcharakterisierung. Edition der pythagoreischen „Goldenen Verse" mit

wiedergegebenen pseudonymen Schriften, von denen der Großteil in der Phase des Neupythagoreismus enstanden ist, stehen unter dem Namen des Archytas. Dieser Autor genoß als altehrwürdiger Pythagoreer auch bei Iamblich hohes Ansehen.[157]

Sehr wirkmächtig war die Sammlung pythagoreischer Symbole eines gewissen Androkydes, der ab dem 1. Jh. v. Chr. mehrfach zitiert wird und auf den gleichermaßen Iamblich zurückgriff (IVP §145).[158] Neben ihm, dem oben (Anm.104) erwähnten Anaximander und vielleicht Aristoteles hat auch Alexander Polyhistor in einer Schrift die pythagoreischen Symbole zusammengestellt, für die dann noch Iamblich ein außerordentliches Interesse aufbringt (besonders IVP §§82-86, *Protreptikos* Kap. 21).[159] Andere dieser pseudepigraphischen Zeugnisse, wie die naturphilosophische Schrift des Ps.-Okellos

---

Einführung und Kommentar: THOM *The Pythagorean Golden Verses;* ebd. 35 sehr frühe Datierung: Chrysipp als *terminus ante quem.*

[157] Zum pythagoreischen Wissenschaftler Archytas vgl. RIEDWEG *Pythagoras* 145-147. Die Frage, ob ein Grundbestand der unter seinem Namen überlieferten Schriften als authentisch diesem Verfasser zugeschrieben werden darf und wann die *Pseudepigrapha* überhaupt zu datieren sind, wird kontrovers behandelt und kann hier nicht berücksichtigt werden; vgl. z.B. BURKERT *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica* (Spätdatierung) *versus* THESLEFF *On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica* (Frühdatierung); Fragmente und Verweise: THESLEFF *Texts* 2-48.

Zu Philolaos – älterer Zeitgenosse des Sokrates – vgl. HUFFMAN *Die pythagoreische Tradition* 72-78. RIEDWEG *Art. ‚Pythagoreische Schule'* 658; *Pythagoras* 105-108 wendet sich gegen die ältere Meinung, in Philolaos einen Neuerer zu sehen, und verweist auf seine Nähe zu der von ihm als ursprünglich angenommenen pythagoreischen Lehre. Das Problem der Schriften des Philolaos von Kroton muß außer Betracht bleiben. Schon ZELLER *Philosophie der Griechen* Ia 369–375 A.3 hielt sie weitgehend für authentisch; Fragmente: THESLEFF *Texts* 147-151.

Zu Iamblich als Kommentator von (Ps.-)Archytas vgl. HOFFMAN *Jamblique exégète* und *unten* S.457.

[158] Vgl. ZELLER *Die Philosophie der Griechen* IIb (1881) 120 A.1; FREUDENTHAL, Art. ‚Androkydes', RE 1.2 (1894), 2149f.; HÖLK *De acusmatis* 40-60; Tabulae 50-59; 48: „plures auctores haud dubie ad Androcydem redeunt." CORSSEN, P.: Die Schrift des Arztes Androkydes Περὶ πυθαγορικῶν συμβόλων, in: RhM 67 (1912), 240-263; BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 151f.; CENTRONE, B., Art. ‚Androcyde', DPhA I (1989) Nr. 173.

[159] BÖHM *De Symbolis* hat in seiner Abhandlung all diese Symbole aus den Sekundärquellen gesammelt und nach Sachgruppen zusammengestellt, er kommt auf 75 Symbole, von denen er 56 bespricht. Nur sieben Stück sind bei Iamblich nicht belegt. Was die Echtheit der Aristotelischen Schrift angeht, legt sich BÖHM nur insoweit fest, als er die ethischen Symbola lieber in der jüngeren Zeit nach Aristoxenos angesiedelt wissen möchte; vgl. ebd. 6.

Lukanos, werden wir im folgenden dort kennenlernen, wo sie Iamblich für seine Darstellung verwendet hat.

Doxographische Nachrichten über den Pythagoreismus, wie sie bei dem Skeptiker Sextos Empirikos (etwa *P.* III 151-167; *M.* VII 94-109; X 249-284) zu finden sind[160], gehen zum Teil auf alte akademisch-platonische Tradition zurück – auf die von Speusipp und Xenokrates festgeschriebenen Lehren, aus denen, weil man sie als „pythagoreisch" auffaßte, überhaupt die neupythagoreische Ontologie und Physik gespeist wird.[161]

[160] CENTRONE *I Pitagorici* 21f.; DILLON *Middle Platonists* 343f.; BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 48-50; MERLAN in ARMSTRONG *Cambridge history of later philosophy* 87-90 sieht in den Quellen dieses Autors sowie dem oben erwähnten Alexander Polyhistor und der anonymen Pythagorasvita bei Photios eine eigene (zweite) Gruppe anonymer – doxographischer – Schriften, die altakademische (Zweiprinzipienlehre) und stoische (Einprinzipienlehre) Positionen verarbeiten. Vgl. Anm.166.

[161] Diese Vertreter der alten Akademie haben Platons Vorlesung περὶ τἀγαθοῦ, die sogenannte „ungeschriebene Lehre", mit dem Pythagoreismus vermischt und als pythagoreisch ausgegeben. Spätestens seit Alexander von Aphrodisias wurden diese rundweg als „pythagoreisch" aufgefaßt (*in Metaph.* CAG I p.55,20). Zur Einführung in diese komplexe und vielerörterte Frage vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 14-26 „Die platonische Ideenzahlenlehre". Ob es sich um ausgesprochen esoterische Schriften handelt, stellt BURKERT ebd. 16 A.16 in Frage. Vgl. auch GAISER, K.: Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963, 475f. ebd. 475 „Möglich ist ferner, daß die platonische Lehre in dem Dialog des Aristoteles als «pythagoreisch» vorgetragen wurde."

3. Kaiserzeitlicher Pythagoreismus

Um die Entstehungsvoraussetzungen der Pythagorasviten kennenzulernen, sollen im folgenden die drei bedeutendsten Vertreter des kaiserzeitlichen Pythagoreismus vorgestellt werden: Moderatos von Gades (1. Jh. n. Chr.), Nikomachos von Gerasa (schriftstellerisch aktiv zwischen 140-150 n. Chr.) und Numenios von Apameia (2. Jh. n. Chr.).[162] Durch sie bricht der Pythagoreismus aus seinem jahrhundertelangen anonymen Schattendasein aus; selbstbewußt bekennen sie sich in eigenem Namen zum Pythagoreismus[163] und versuchen ihn als ernstzunehmende Wissenschaft und Philosophie zu etablieren. Ihre geistige Heimat ist der Platonismus, den sie ganz neu interpretieren.[164] Jene „Neu"-Pythagoreer wollen das pythagoreische Potential ans Licht bringen, das - so ihre Grundauffassung - seit dem ersten Tag der Akademie in ihrem Untergrund schlummerte.

Die enge Beziehung zwischen Platonismus und Pythagoreismus ist schon in Platons Spätwerk selbst angelegt.[165] Sein Schüler und Nachfolger Speusipp zeigt eine Neigung zu Themen, deren Ursprung man später bei Pythagoras finden wollte; was man von der pythagoreischen Lehre als platonisiert betrachtete, bezog spätestens der Eklektiker Eudoros von Alexandria (ca. 35 v. Chr.) explizit als „pythagoreische Philosophie" in den Platonismus mit ein.[166] In der

---

[162] Die in den Suda-Artikel zu Origenes eingeflossene Liste der angesehenen nachchristlichen paganen Philosophen (Euseb. *HE* VI 19,8 = Zitat aus Porphyrios *Contra christianos* fr.39 HARNACK), die Origenes vertraut waren, enthält neben anderen diese drei großen Namen. In der Plotinvita wird hingegen Nikomachos innerhalb der Namenslisten (VPlot 14,10-14; 20,74-76; 21,6-9) nie angeführt.

[163] In ihren Schriften sieht MERLAN in ARMSTRONG *Cambridge history of later philosophy* 90-106 neben *Pseudepigrapha* und *Anonyma* eine eigene Klasse pythagoreischer Literatur.

[164] Zum Überblick über den Neupythagoreismus im Platonismus vgl. DILLON *Middle Platonists* 341-383.

[165] Vgl. *oben* Anm.161. Die Frage, inwieweit der *Timaios* „authentische" pythagoreische Lehren aufgreift und weiterentwickelt, kann hier nicht verfolgt werden. Jedenfalls bildet dieser Spätdialog in der Philosophiegeschichte der Antike den wichtigsten Anknüpfungspunkt für die Verflechtung von pythagoreischen und platonischen Gedanken. Eine recht eingängige Darstellung gibt DÖRRIE *Von Platon zum Platonismus* 32-39; DÖRRIE *Ammonios* 444 A.3. Vgl. auch RIEDWEG *Pythagoras* 37-42; bzgl. Numenios DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* IV 264 mit A.7.

[166] Vgl. das Referat des Eudoros bei Simplikios *in Arist. phys.* CAG IX p.181,10ff.; vgl. FRAZER *Ptolemaic Alexandria* I 489. Zu Speusipp und Iamblichs

frühen Kaiserzeit sind starke pythagoreische Neigungen bei Thrasyllos zu vermerken[167], und überhaupt prägt ein pythagoreischer Hintergrund ab dem ersten Jh. n. Chr. immer stärker das Denken der Platoniker.[168] Eine Affinität Plotins zum Pythagoreismus wird sich aber nicht feststellen lassen (*siehe unten* Exkurs: *Plotinvita*).

Das Interesse dieser kaiserzeitlichen Pythagoreer besteht mithin darin, dem Philosophen aus Samos den ersten Rang in der *Philoso-*

---

enger Beziehung zu ihm vgl. MERLAN *From Platonism to Neoplatonism* 96-140 „Speusippus in Iamblichus"; DILLON *Speusippus in Iamblichus*; KRÄMER, H.J., GGPh III 22-43; ebd. 22, Iambl. *Comm. Math.* 4 p.14,18-18,12 ist wahrscheinlich ein Speusipp-Fragment, neben vielen in der Edition von ISNARDI PARENTE aufgenommenen Iamblich-Stellen. Speusipp verfällt allerdings nie in vorplatonisches Pythagoreertum (ebd. 28).

[167] DILLON *Middle Platonists* 184f.

[168] DÖRRIE *Ammonios* bes. 446-448 nimmt eine seit Platon ungebrochene pythagoreische Tradition an, die in den Zeiten des Ammonios Sakkas und des Plotin hervorbricht, als das Interesse an einem in Reinheit geführten Leben, wie es im Geist der orientalischen Welt immer fortdauerte, stärker wurde. Mittels der Angaben der Plotinvita versucht er, den alexandrinischen Lehrer Ammonios Sakkas zu charakterisieren, und entdeckt dabei pythagoreische Züge in der Geheimhaltung der Lehre durch seine Schüler (VPlot 3,24-30); dagegen DODDS *Numenius and Ammonius* 27f. Für DÖRRIE ist Ammonios zugleich der stichwortgebende Urheber des Neuplatonismus. Ebd. 465 „Das Neue und Wesentliche war: Die Offenbarung, wie sie Orpheus, Pythagoras und Platon zuteil geworden ist, kann nachvollzogen werden; die Offenbarung liegt nicht allein in der Vergangenheit, sondern wer in der Philosophie vollkommen ist, kann ihrer teilhaftig werden – in der Ekstase." Vgl. FOWDEN *The Platonist philosopher* 362-370, der das Urteil DÖRRIEs abzumildern versucht und von „Neopythagorean tinge" bzgl. der Lehre des Ammonios spricht. Sicherlich ist aber der Neupythagoreismus konkreter zu fassen und mehr als „a commonplace", ein Ausdruck einer religiös-spirituellen Weltanschauung, die vom Platonismus nicht unterschieden werden könne, wie NOCK, A.D., Essays on religion and the ancient world, ed. STEWART, Z., Oxford 1972, 622, dieses Phänomen beschrieb.
Einschlägig zu dem Plotinlehrer: SCHWYZER *Ammonios Sakkas*, der u.a. ein Ergebnis DÖRRIEs bestätigte, daß von einer Schülerschaft des Christen Origenes bei Ammonios nicht mehr gesprochen werden kann und sowohl zwei „Ammonioi" als auch zwei verschiedene „Origeneis" angenommen werden müssen (SCHWYZER *Ammonios Sakkas* 32-39 „6. Der Lehrer der philosophischen Lehren ist nicht Ammonios Sakkas."). Er relativiert damit die vor allem bei Theologen im Glauben an Eusebios' Origenes-Biographie (zu ihrer Idealisierung COX *Biography* 69-101; 136-141) beliebte Gleichsetzung. Vgl. auch WEBER *Origenes, der Neuplatoniker* 3-12 Fragmente des Neuplatonikers Origenes; 15-40 Kommentar mit eingehender Beweisführung. Zu den Schülern des Ammonios vgl. ZELLER *Philosophie der Griechen* IIIb 513-519; ebd. 513f. A.4 schon sachgerecht zum „Origenes-Problem".

phiegeschichte zuzumessen und hierbei Sokrates, Platon und alle ihre Nachfolger als Erben des Pythagoras zu erweisen. Sie inkorporieren gleichsam die gesamte vorangegangene Geistesgeschichte in ein Konstrukt *neuer* pythagoreischer Philosophie und entwickeln damit offen jene Synthese weiter, für die schon zuvor im pseudopythagoreischen Schrifttum der Grund gelegt war.[169] Aus der Rezeption ihrer Ideen, vor allem bei Plotin, kann man ersehen, daß sie den Neuplatonismus maßgeblich beeinflußten und mitprägten.[170]

Für unser Anliegen dürfte es interessant sein, die Hinterlassenschaften dieser Vorläufer Iamblichs auf ethische und erzieherische Leitgedanken zu befragen. In besonderer Weise sticht Nikomachos hervor, der mit seiner Schrift über Pythagoras und den Pythagoreismus die wichtigste Quelle für Porphyrios und Iamblich bot. Die Gedanken des Moderatos zum Sinn der Zahlenlehre erfahren in Porphyrios' *Pythagorasvita* ein auffällige Betonung. Und schließlich wissen wir aus der *Plotinvita* des letzteren sowie aus den Parallelen bei Plotin und Porphyrios, daß Numenios im neuplatonischen Denken des 3. und beginnenden 4. Jh.s omnipräsent war.[171]

A. Moderatos von Gades

Schon Moderatos aus der tyrischen Siedlung Gadeira (Gades, heute: Cadiz), am westlichen Ende der antiken Welt,[172] faßte in wahr-

---

[169] Vgl. ZELLER *Philosophie der Griechen* IIIb 126f. Es gab zuvor auch „synkretistische Bewegungen" innerhalb des Platonismus, die sich nicht an Pythagoras orientierten; so versuchte sich der Platoniker Antiochos von Askalon (130/120-68/67 v. Chr.) in der Rückwendung zu Sokrates und zur Alten Akademie Positionen der Stoa anzunähern, den Peripatos von Platon herzuleiten und mit ihm zu harmonisieren; vgl. DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* I 188-211, 449-483; GGPh IV 2 (1994), 938-967.

[170] Das Maß der Beeinflussung ist allerdings bei den Neuplatonismus-Forschern höchst umstritten. Die Problematik fängt bei der Abgrenzung der einzelnen Fragmente an, wenn uns z.B. Simplikios *In phys.* 230,34-231,27 DIELS den Moderatos aus der Sicht des Porphyrios anführt, welch letzterer seinerseits den Moderatos plotinisierend interpretiert haben könnte. Dazu MERLAN in ARMSTRONG *Cambridge history of later philosophy* 91-94; BALTES/DÖRRIE *Platonismus in der Antike* IV 176-179, 477-485. Vgl. neuerdings TORNAU *Die Prinzipienlehre des Moderatos aus Gades*, der das Fragment im Kontext mittelplatonischen Denkens verankert; ebd. 204f. zur Problematik der Abgrenzung.

[171] Vgl. DODDS *Numenius und Ammonius*; WASZINK *Porphyrios und Numenios.*

[172] Vgl. CAPELLE, Art. ‚Moderatus', RE 15.2 (1932), 2318-2320; DILLON *Middle Platonists* 344-351. Er lebte unter Nero (erste Erwähnung als Lehrer eines Leukios bei Plut. *Quaest. conv.* 727B4). Aufgrund der Gleichheit des Cognomens geht

scheinlich zehn[173] Büchern τὸ ἀρέσκον τοῖς ἀνδράσιν („Die Lehre der Pythagoreer") zusammen (PVP §48). Die Gewohnheit, pythagoreische Lehren in einer Dekade darzulegen, ist sowohl für Iamblich als auch für dessen Lehrer, den alexandrinischen Gelehrten Anatolios bezeugt.[174] Ähnlich wie wir es bei Iamblich noch erkennen

---

man gemeinhin davon aus, daß er mit Columella, dessen voller Name Lucius Iunius Moderatus Columella lautet und der ebenfalls aus Gades stammte, verwandt war. Es ist denkbar, daß man des letzteren Heimatstadt auf den Neupythagoreer übertrug, der als griechisch schreibender Philosoph eher aus der Osthälfte des Reiches stammen dürfte. Die Angabe seiner Herkunft erscheint als Nachsatz ὁ ἐκ Γαδείρων zuerst bei Porphyrios PVP §48.

[173] DES PLACES *Vie de Pythagore* übernimmt die Überlieferung ἐν ἕνδεκα in seinen Text. Doch wahrscheinlich hat hier die Hs. W wie in zwei anderen Fällen (vgl. DES PLACES *Vie de Pythagore* 22) die bessere Lesart bewahrt, ἐν δέκα; so auch MAKRIS Πορφυρίου Πυθαγόρου βίος 59. Für diese Lesart spricht sich BÜCHELER, RhM 37 (1882), 335 (= Kleine Schriften II 456f.) aus, wegen der von Moderatus selbst zur Sprache gebrachten Vollkommenheit der Zehnzahl (PVP §52) und des Vorbildes seines Verwandten Columella, dessen Erstausgabe von *de re rustica* nach der pythagoreischen Idealzahl konzipiert war. Die widersprechende Stelle bei Stephanus Byz. *Ethnica* (Epitome) p.193,12f. MEINEKE, wo für Moderatos nur τὰ πέντε βιβλία ... τῶν Πυθαγορικῶν σχολῶν genannt sind, wird bisweilen übersehen. Dazu BÜCHELER 457 „ex divisione ampli operis bipertita aut e contractione derivandum censeo". Es könnte sich bei diesen σχολαί auch um eine andere Schrift handeln.

[174] *Siehe unten* S.146. Es scheint sich bei dem aus 10 Büchern bestehenden Werk des späteren Bischofs (?) Anatolios „Einführungen über die Zahlen" (Euseb. *HE* VII 32,20; ebd. seine Biographie VII 32,6-22; vgl. auch O'MEARA *Pythagoras revived* 23-25; SCHMIDT, C., Art. ‚Anatolius von Alexandrien/Laodizea', LACL 27f.; GOULET, R., Art. ‚Anatolius', in: DPhA I (1989), Nr.157; in DNP trotz Verweisen in anderen Artikeln als Lemma nicht vorhanden), um pythagoreische Lehren zu handeln. Man setzt diesen alexandrinischen gelehrten Christen mit dem Lehrer des Iamblich (VSoph 5,1,2) gleich. Daß Iamblich das mathematische Werk seines Lehrers nicht benutzt haben soll, ist kaum denkbar. In der „Zahlentheologie" eines unbekannten Autors, die man als die siebte Abhandlung des iamblichischen Pythagoreismuskompendiums identifizieren wollte (dazu Anm.467), werden mehrfach Auszüge und Zitate aus Anatolios' Werk Περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν angeführt, das noch erhalten ist (ed. HEIBERG, J.L., Congrès international d'histoire comparée, V^e^ section, Paris 1900 (repr. Nendeln 1972), 27-41): *theol ar.* p.5,20ff. ~ Περὶ δεκάδος p.5,14ff.; p.7,14ff. ~ Πδ p.6,17ff.; p.17,3ff. ~ Πδ p.7,6ff.; p.29,6ff. ~ Πδ p.7,22ff.; p.30,16ff. ~ Πδ p.9,1ff.; p.42,18ff. ~ Πδ p.10,5ff.; p.54,10ff. ~ Πδ p.11,8ff.; p.75,1ff. ~ Πδ p.14.7ff.; p.86,1ff. ~ Πδ p.15,4ff.
Werke *über* die Zehnzahl selbst sind für die pythagoreische Literatur charakteristisch, vgl. O'MEARA *Pythagoras revived* 20 A.43. Zur Produktion mathematischer Schriften im Platonismus überhaupt vgl. auch DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* III 272-279.

können, wird es sich beim Werk des Moderatos um ein umfangreiches Kompendium gehandelt haben, das die Lehrmeinungen der Pythagoreer vereinigte. Vielleicht war dieser Darstellung der pythagoreischen Lehre, wie es seit den Zeiten der alexandrinischen Werkausgaben üblich war, ebenfalls eine Biographie vorangestellt.[175]

Mit seinem Schaffen, das sich für uns nur noch in wenigen Fragmenten fassen läßt[176], gibt Moderatos den Auftakt zur kaiserzeitlichen „Pythagoras-Renaissance", die sich immer mehr um eine Gesamtschau der als pythagoreisch empfundenen Lehren bemühte. Es gibt einige Hinweise darauf, daß er in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Ansehen gestanden haben muß und sich Philosophen des dritten Jh.s mit seinen Lehren vertraut machten (VPlot 20,74-76; Euseb. *HE* VI 19,8). Den späten Neuplatonikern Syrianos, Proklos und Simplikios ist Moderatos als Pythagoreer bekannt. So darf man wohl davon ausgehen, daß schon Iamblich zur Abfassung seines Werkes dessen Sammlung heranziehen konnte, ja daß er sich geradezu mit diesem Vorgänger auseinanderzusetzen hatte.[177]

Porphyrios gibt in seiner *Pythagorasvita* mindestens für die §§48-52 Moderatos als Quelle an. Dort ist zur Einführung in die „mathematische Philosophie" die typisch pythagoreische Erziehungsme-

---

[175] DILLON *Middle Platonists* 345, der vor allem Moderatos' große Bedeutung als Vorläufer für die Philosophie Plotins betont (vgl. auch WALLIS *Neoplatonism* 32f.), spricht zumindest von der Vermittlung der „pythagoreischen Lebensweise" durch ihn: „We can at least conclude ... that Moderatus adopted and taught the Pythagorean *bios*, or way of life, and not simply Pythagorean doctrines."

[176] Außer PVP §§46-53 weitere Fragmente: Simpl. *in phys.* CAG IX 230,34ff. DIELS (vgl. Anm.170); Stob. I prooem. 8, p.21,6-25 WACHSMUTH; Referat des Iamblich über seine Seelenlehre Stob. I 49,32 p.364,19-23 WACHSMUTH; Anm.172. Vgl. DE VOGEL *Greek Philosophy* 348, Nrr.1285f.

[177] Der Kirchenlehrer Hieronymus weiß, daß Iamblich zumindest mit seinem *Kommentar zum Carmen aureum* Moderatos „imitierte" (*adv. Ruf.* III 39,30-32): *Iamblichus, imitatus ex parte Moderatum, virum eloquentissimum.* Die Stelle (vgl. auch Anm.491) macht im weiteren deutlich, daß zu Hieronymus' Zeit Kommentare unter den Namen der ersten Pythagoreer Archipp und Lysis in Umlauf waren. Zu Iamblichs *Kommentar zum Carmen aureum* unten S.203. – Die Beziehung der Worte des Hieronymus auf die genannte Schrift zu bestreiten (dazu THOM *The Pythagorean ‚Golden Verses'* 19f.), sehe ich keinen Grund. Das im folgenden zitierte griechische *praeceptum/ἀπόφθεγμα* (~IVP §34 p.20,13-17 ~ PVP §22 p.46,16-20) ist nicht als Zitat aus den χρυσᾶ παραγγέλματα angeführt, sondern als Beispiel für die Kommentierung dieser Erziehungsgrundsätze im Geiste ihres Urhebers durch Lysis und Archipp. Die Bekanntschaft Iamblichs mit den Werken des Moderatos wird ebenfalls bestätigt in der Abhandlung „Über die Seele", wo unser Neuplatoniker die Meinung des Moderatos referiert (*siehe* Anm.176).

thode durch Zahlen dargelegt. Diese wird zunächst (§§48/49) durch einen Vergleich mit der Lehrweise der Geometrie und des Elementarunterrichtes veranschaulicht (*siehe unten* S.118f. die Gliederung der *Vita*). Danach werden einführend die wichtigsten Zahlen („1,2,3,10") in ihrer Beziehung zur Seinsordnung der erkennbaren Welt erläutert (§§50-52).

Es ist denkbar, daß das Zitat aus dem Werk des Neupythagoreers bereits ab dem Neueinsatz PVP §46 beginnt, den schon die Quellenforschung (gemeinsam mit §47) nicht überzeugend einer Quelle zuzuordnen wußte.[178] In diesem „Zwischenstück" wird nämlich das Ziel der „pythagoreischen" Philosophie, das zugleich im beharrlichen Weg des Lernprozesses besteht, umrissen: Die Befreiung des νοῦς aus den Banden des körperlichen Lebens. Sie kann nur gelingen, wenn der Geist *nach* einer „Reinigung" (καθαρθέντι) in den Genuß des „Förderlichen" (τὰ ὀνησίφορα) kommt. Dieses habe nun Pythagoras als Lehrer mit eigener behutsamer und gezielter Methodik an seine Schüler herangetragen (μηχανὰς ἐπινοῶν, παιδαγωγῶν, κατ' ὀλίγον προβιβάζων, προεγύμναζεν κατὰ βραχύ, μετὰ τεχνικῆς ἀγωγῆς, ἀντεισάγων). Die „wissenschaftlichen Fächer" (μαθήματα) sind das Medium, das zwischen körperlicher Welt und unkörperlicher, ewig gleichbleibender Geisteswelt vermittelt und – in platonischer Ausdrucksweise – die „Augen der Seele" (Plat. *Soph.* 254A10; vgl. *R.* 533D2), das Schauen des Geistes (ἡ θέα) auf das wahrhaft Seiende auszurichten vermag, was den Menschen erst glücklich machen kann (μακαρίους ἀπετέλει). Diese allgemeinen pädagogischen Grundüberlegungen zur „Einübung in die mathematischen Fächer" (PVP §§46/47 ἡ περὶ τὰ μαθήματα γυμνασία vgl. §47 p.58,20f.) werden im folgenden anhand der pythagoreischen Zahlenunterweisung (PVP §§48-53 ἡ περὶ ἀριθμῶν πραγματεία) spezifiziert. Die Einheitlichkeit des gesamten methodisch-protreptischen Abschnittes (§§46-52) wird zudem durch die Verflechtung mit wiederkehrenden Termini platonischer Provenienz evident.[179]

---

[178] Vgl. JÄGER *Quellen* 57 „Es ist also die ganze Partie §§32-47 aus dem Handbuch A über DA in die Darstellung des Porphyrios geflossen." Das besagt, der lange theoretische Abschnitt zur Erziehungmethode wäre in einem *Handbuch* (A) zu finden gewesen; diesen hätte zudem der Romanautor Diogenes Antonios (DA) in seinen Roman aufgenommen.

[179] τὰ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα/τὰ ὄντως ὄντα §46 p.58,8f./§47 p.58,15f. – §49 p.59,25f.; μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐν ταὐτῷ §47 p.58,16f. – §50 p.60,5 ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα; σώματα/ἀσώματα §47 p.58,12-15 – τὰ ἀσώματα εἴδη §49 p.59,20f. Zu einem Terminus der platonischen Ausdrucks-

Die Zuweisung der Passage an Moderatos schon ab §46 brächte es jedenfalls mit sich, daß Iamblich das Werk des Moderatos sicher kannte und benutzte, denn in IVP §228 liegt eine wörtliche Übereinstimmung mit PVP §46 vor.[180]

Wie dem auch sei, Moderatus reflektierte in seinem Werk eine „pythagoreische Pädagogik" und war um eine stufenweise Hinführung zu den schwer erfaßbaren Erkenntnisgegenständen der geistigen Welt bemüht. Dieselbe Gesinnung wird sich für Iamblich innerhalb der zu besprechenden *Vita* ausführlich erkennen lassen. Auch er vertritt die pädagogische Grundauffassung, daß „die Seele stückchenweise vom Kleineren zum Größeren voranschreiten" muß (Iambl. *Protr.* I p.7,8f.):

> ἡ ψυχὴ κατὰ βραχὺ πρόεισιν ἐπὶ τὰ μείζονα ἀπὸ τῶν ἐλαττόνων.

Daß der Neuplatoniker Iamblich allerdings den μαθήματα wie der Neupythagoreer den höchsten philosophischen Wert zuerkannte, wird sich nicht bestätigen lassen.

B. Nikomachos von Gerasa

Über das Leben des Nikomachos wissen wir nichts.[181] Für uns ist er von besonderer Bedeutung, weil Iamblich sich mindestens dreien

---

weise (vgl. vor allem Plat. *Phd.* 78C-80B; *Sph.* 246A-248B), die hier den Grundcharakter des *gesamten* Abschnittes bestimmt, VANCAMP, B.: Κατὰ ταὐτὰ ἔχειν. Zur Herkunft einer platonischen Redewendung aus dem Bereich der Ideenlehre, RhM 139 (1996), 352-354; hier wird gezeigt, daß erst Platon die allgemeingeläufige Wendung als terminologische Begrifflichkeit in seine Ideenlehre einführt.

[180] Daß schon in IVP §46 Moderatos inhaltlich reflektiert wird, vermutet unabhängig von der Quellenhypothese DILLON *Middle Platonists* 346, vgl. DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 223 A.18 (gegen ROHDE *Roman* 274 A.2 und *Quellen* 164: Nikomachos; vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 88 A.9; O'MEARA *Pythagoras revived* 11 A.8).

[181] Vgl. zu seiner Philosophie DILLON *Middle Platonists* 352-361; O'MEARA *Pythagoras revived* 14-23; MERLAN in ARMSTRONG *Cambridge history of later philosophy* 95f.; MAU, J., Art. ‚Nikomachos', Der kleine Pauly 4 (1979), 113-115; FOLKERTS, M., Art. ‚Nikomachos [9]', DNP 8 (2000), 925-927. DILLON, J.M.: A Date for the death of Nicomachus of Gerasa, CR (1969), 274f., versucht, sein Todesdatum auf 196 n. Chr. festzulegen, was er aufgrund des Geburtsdatums von Proklos (8. Februar 412), der sich als Reinkarnation des Neupythagoreers betrachtete, und der Angabe (die er Nikomachos zuspricht; vgl. aber auch p.42,18 Ἀνατολίου) in Ps.-Iambl. *Theologumena Arithmeticae* (p.52,11 DE FALCO), wonach ein körperloser Zustand der Seele 216 Jahre dauert, erschließt. Die Abfassung des

seiner insgesamt vier uns bekannten Werke gewidmet hat. Der Neuplatoniker verfaßte zu Nikomachos' *Einführung in die Arithmetik*, ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή[182], die später als Schulbuch Popularität gewann, einen Kommentar, der das vierte Buch seines Gesamtkompendiums bildet; die ἀριθμητικὰ θεολογούμενα[183], *Zahlentheologie*, ist in dem Werk Θεολογούμενα 'Αριθμητικῆς, das lange Zeit Iamblich zugeordnet wurde, in großem Umfang exzerpiert.[184] Nikomachos hinterließ außerdem ein ἁρμονικὸν ἐγχειρίδιον, *Handbuch zur Harmonielehre*[185], aus dem Iamblich in der *Vita Pythagorica* (IVP §§115-118 p.66,12-68,2) einen langen Abschnitt zitiert. Biographische Angaben über Pythagoras - wahrscheinlich aus einer *Vita* - hat Iamblich mehrfach herangezogen.

Es soll im folgenden die These vertreten werden, daß alle diese Einzelwerke in einem Gesamtkompendium zusammengefaßt waren. In den Erläuterungen zum Aufbau der beiden Bücher zur *Zahlen-*

Encheiridion harmonikes kann nach 151 n. Chr. datiert werden; ebd. 275 „A lifespan of c. A.D. 120-196 seems a reasonable postulate." Leider bleibt oft unberücksichtigt die materialreiche Untersuchung von HAASE *Untersuchungen zu Nikomachos von Gerasa* - es sei besonders auf die gelehrten Darlegungen über „Encheiridion", „Lehrbrief", „Eisagoge" hingewiesen, HAASE 120-158.
Zu Gerasa in Nordjordanien SCHICK, R., Art. ‚Jerash', in: BOWERSOCK/BROWN/GRABAR 523.

[182] Edition: HOCHE, R. (ed.), Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libri II, Leipzig 1866; Übersetzung: D'OOGE, M.L. (ed.), Nicomachus of Gerasa. Introduction to Arithmetic, New York 1926.

[183] Auszüge bei Photios *bibl.* 187, der das Werk außerdem noch (144a18f.) τὰ θεολογούμενα ἀριθμῶν und (145a30-31) ἡ τῶν ἀριθμῶν θεολογία nennt, jedenfalls nie Θεολογούμενα (τῆς) 'Αριθμητικῆς.

[184] Edition von DE FALCO [Iamblichus] *Theologumena Arithmeticae* 1922 (zur Edition von AST, F.: Theologumena arithmeticae, Leipzig 1817 auf der Basis des unzureichenden Codex *Parisinus graecus* 1940 DE FALCO XIV). In dem unter dem Namen des Iamblich veröffentlichten Werk sieht DILLON *Middle Platonists* 353 eher eine spätere Komposition, die auf Iamblich basiert, der selbst seine Kenntnisse aus Nikomachos und Anatolios gezogen hätte. Die Unabhängigkeit von der VII. Schrift des Iamblich innerhalb seines pythagoreischen Werkes hat O'MEARA erwiesen (vgl. Anm.467). Bei der Abgrenzung der Nikomachos-Fragmente in *Theologumena Arithmeticae* verfährt man - vielleicht allzu schlicht - nach dem Ausschlußprinzip; alles, was sich bei Anatolios Περὶ δεκάδος nicht findet, gehört Nikomachos.

[185] Edition: JANUS, C. (ed.): Musici scriptores Graeci, Leipzig 1895, 211-265. Vgl. außerdem das Exzerpt aus Nikomachos ebd. 266-282, das aus einer größeren Schrift zur Harmonielehre stammt. In der arabischen Überlieferung werden noch weitere Werke für ihn genannt; vgl. dazu SEZGIN, F.: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. 5, Leiden 1974, 164-166.

theologie (*bibl.* 187,142b21-28) gibt Photios einen Hinweis darauf, wenn er schreibt (142b 22f.):

> οὐχ ὥσπερ ἐν τῇ ἀριθμητικῇ αὐτοῦ καὶ πρὸ ταύτης εἰσαγωγῇ ... διεξιών. „Nicht wie in seiner arithmetischen und vor dieser [sc. der Zahlentheologie] (befindlichen) Einführung ... führt er aus."

Die Angabe „πρὸ ταύτης" bestätigt, daß eine genaue Abfolge der in Rede stehenden Werke vorgelegen hatte, wobei die Arithmetikeinführung der Zahlentheologie vorausging.[186] Daß es sich wie bei Moderatos und bei Iamblich um ein umfangreicheres mehrbändiges Werk zu den pythagoreischen Wissenschaften gehandelt haben könnte, aus dem Photios nur das Thema *Zahlentheologie* ausschreibt, legt weiterhin die folgende Bemerkung nahe, mit der der Exzerptor am Ende dem Adressaten seine Auswahl begründet (Photios *bibl.* 187, 145a35-40):

> ἐπεὶ νῦν τά τε γεωμετρικὰ καὶ ἀριθμητικὰ καὶ τἆλλα τῶν μαθημάτων, ὡς καὶ σὺ συνεπίστασαι, πολλοὶ τῶν ἡμᾶς ἐγνωκότων οὐκ ἔλαττον, οἶμαι, τοῦ παιδὸς Ἑρμείου (οἶδας πάντως τὴν περὶ ταῦτα δεξιότητα τοῦ Ἀμμωνίου) διακριβοῦσι, καὶ οὐδὲν αὐτοὺς λάθοι ἂν τῶν θεωρημάτων, ἃ συνεπεισκυκλεῖ Νικόμαχος τῷ περὶ ἀριθμῶν πόνῳ. „Denn jetzt behandeln viele unserer Bekannten die Geometrie, die Arithmetik und alle übrigen mathematischen Fächer, wie Du ja selbst weißt, nicht weniger genau, wie ich glaube, als der Sohn des Hermias (Du kennst jedenfalls die Fähigkeit des Ammonios auf dem Gebiet), und es ist ihnen wohl nichts von den Be-

[186] Es stellt sich die Frage, welche Satzteile das zunächst überflüssig scheinende καί hier verbindet. Wenn man πρὸ ταύτης auf die in Rede stehende „Zahlentheologie" bezieht und ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή zusammenzieht, fungiert καί als Konnektor der beiden Pronominalbestimmungen (αὐτοῦ καὶ πρὸ ταύτης), was ich für ausgesprochen problematisch halte – das gängige Verständnis dieser Stelle. Eher wird ἀριθμητικῇ ... καὶ πρὸ ταύτης [sc. vor der Zahlentheologie] verbunden, wodurch allerdings der Eindruck entsteht, daß die Spezifizierung ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή nicht als terminologischer Werktitel verstanden ist und wir mit weiteren „Einführungen" rechnen dürfen. Das redundante καί bekäme erst dann einen vollen Sinn, wenn man dahinter den Artikel τῇ ergänzte: οὐχ ὥσπερ ἐν τῇ ἀριθμητικῇ αὐτοῦ καὶ <τῇ> πρὸ ταύτης εἰσαγωγῇ. Dann müßte neben der „Einführung" eine weitere Schrift, die der Patriarch nur mit „Arithmetik" (ἀριθμητική [sc.τέχνη]) bezeichnet hätte und die wie bei Iamblich der Einführung nachgeordnet war, angenommen werden.

trachtungen entgangen, die Nikomachos in seiner Bemühung um die Zahlen (in sein Werk) ‚hineinwälzt'.[187]"

Mit Blick auf die von Photios an der ersten Stelle bezeugte Angabe scheint an dieser Stelle durchzuschimmern, daß der Neupythagoreer sich noch anderen mathematischen Fächern im einzelnen gewidmet hatte[188], denn hier liegt die Betonung auf der Umfänglichkeit der Studien des Nikomachos (συνεπεισκυκλεῖ; vgl. Anm.187).

Der Ursprung aller wahren Philosophie ist für Nikomachos in der Zahlenlehre des Pythagoras zu finden. Gleich im Einleitungskapitel zu seiner *Arithmetikeinführung* betont Nikomachos den Rang des Samiers, der als erster die φιλοσοφία als das Trachten nach „Wissen der Wahrheit in den seienden Dingen" (*Intr. Ar.* p.2,8f. ἐπιστήμη τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειας) begründet habe. Der Ontologie in Platons *Timaios* (*Intr. Ar.* p.3,19ff.) verpflichtet, sieht der Neupythagoreer die ewig gültige, unveränderliche Ordnung des Seins in alles begründenden Zahlenverhältnissen. Die ordnende Funktion der Zahlen ist in allen Bereichen seiner noch ersichtlichen Philosophie Ausgangspunkt und Ziel der Betrachtung. So liegt die Arithmetik „von Natur aus allen anderen Methoden zugrunde" (*Intr. Ar.* p.9,7).

Für Nikomachos gibt es Parallelen zwischen mathematischen und ethischen Prinzipien. Tugendhaftes Leben bedeutet, die irrational erscheinende Welt rational in eine Ordnung zu bringen. Die Zahlenlehre dient als Grundmaß für das glückende Leben[189], und die Tugenden werden auf sie hin interpretiert, wie es deutlich in einem Abschnitt der ps.-iamblichischen Θεολογούμενα Ἀριθμητικῆς her-

---

[187] συνεπεισκυκλεῖ ist ein ἅπαξ λεγόμενον. Das verbreitetere Wort ἐπεισκυκλέω bedeutet meist „(mit Mühe) hinzuwälzen" (so LSJ 615 s.v.), muß aber bisweilen im kausativen Sinne als „zu einem (vollständigen) Kreis formen" aufgefaßt werden (vgl. Eustr. *in APo.* CAG XXI (1907) p.177,4 HAYDUCK; vgl. Bas. Caes. *ep.* 135,1,31); vgl. auch Suda ει 289 εισκυκλεῖ. An unserer Stelle sind vielleicht beide Bedeutungen zum Ausdruck gebracht, weil es dem Autor um die Umfänglichkeit der Zahlenstudien des Nikomachos geht. Das Präfix συν- muß hier modal verstanden werden, denn die θεωρήματα sind Inhalt des πόνος περὶ ἀριθμῶν und treten diesem nicht hinzu.

[188] Nikomachos erwähnt selbst noch eine Γεωμετρικὴ εἰσαγωγή in *Intr. Ar.* p.83,4. In seiner Einleitung zu *Intr. Ar.* verdeutlicht er, daß man sich allen Wissenschaftsfächern widmen müsse (p.7,19 ἀμελεῖν δὲ οὐ δεῖ), und die Behandlung der Arithmetik beginnt mit der Frage, welches der vier Fächer am Anfang stehen solle (p.9,5f. Τίνα οὖν ἀναγκαῖον πρωτίστην τῶν τεσσάρων τούτων μεθόδων ἐκμαθεῖν;).

[189] O'MEARA *Pythagoras revived* 18f.

vortritt, in dem die Lehre des Nikomachos über die Gerechtigkeit referiert ist (*theol. ar.* p.37,1ff., vgl. p.29,7):

> τούτοις ἄρα ἐπιχειρητέον ἁρμόζειν τὸν περὶ δικαιοσύνης λόγον ἀκολούθως τῷ Πυθαγορικῷ περὶ δικαιοσύνης ὅρῳ. „Diesen [sc. Zahlen-Figuren] muß man nun die Lehre über die Gerechtigkeit anzupassen versuchen, indem man der pythagoreischen Definition über die Gerechtigkeit folgt."

Nikomachos orientiert sich in den wenigen Aussagen über die Tugend an dem altpythagoreischen Dogma (vgl. *theol. ar.* p.36,12f.), auf das schon am Anfang der *Magna Moralia* des Aristoteles angespielt und das dort kritisiert wird (Arist. *MM* 1182a1-14):

> πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησεν Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὀρθῶς δέ· τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος. „Als erster hat es Pythagoras in Angriff genommen über die Tugend zu sprechen, aber nicht in korrekter Weise. Er führte nämlich die Tugenden auf die Zahlen zurück und betrachtete sie dadurch in einer Weise, die ihrem Wesen unangemessen ist. Denn die Gerechtigkeit ist nicht ein Produkt aus zwei gleichen Zahlen, die man multipliziert."[190]

Nikomachos hingegen versucht das archaische Tugendkonzept in einer Umwelt, für die Platon, Aristoteles und die Stoa zum Standard gehören, zu verteidigen, indem er es aktualisiert und mit etablierten Konzepten anreichert. In Anlehnung an Platon umfaßt bei ihm die Gerechtigkeit die übrigen Tugenden (*theol. ar.* p.35,7 δικαιοσύνη δὲ πασῶν τῶν ἀρετῶν περιεκτική). Deren Vierheit wird an anderer Stelle im Referat des Ps.-Iamblich erläutert und jede einzelne gleichsam trichotomisch im Hinblick auf die Seele, den Körper und die äußeren Umstände betrachtet (*theol. ar.* p.25,7-13):

---

[190] Die kleine Ethikgeschichte fährt fort: „Nach diesem kam Sokrates, der besser und umfassender darüber sprach, aber auch er nicht richtig ... Danach teilte Platon die Seele in den rationalen und den irrationalen Teil, was richtig war, und gab jedem die entsprechenden Tugenden ... Was aber danach kam, war nicht mehr richtig ..." Vgl. DIRLMEIER *Magna Moralia* 159-161 zu Pythagoras; vgl. auch Arist. *Metaph.* 985b29; *Metaph.* 1078b17-25; *EN* 1132b22; *oben* Seite 60; UEBERWEG/PRAECHTER *Geschichte der Philosophie* 70. Während Aristoteles selbst ansonsten nur von der Lehre der Pythagoreer spricht, wird hier der Schulgründer genannt (vgl. Anm.113).

καὶ γένη δὲ ἀρετῶν τέσσαρα· φρόνησις μὲν πρώτη τῆς ψυχῆς, κατ' αὐτὴν δὲ εὐαισθησία σώματος καὶ εὐτυχία ἐν τοῖς ἐκτός, δευτέρα σωφροσύνη περὶ ψυχήν, ὑγεία δὲ περὶ σῶμα, εὐδοξία δὲ ἐν τοῖς ἐκτός, τρίτη δὲ κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ἀνδρεία, ἰσχύς, δυναστεία, καὶ τετάρτη δικαιοσύνη, κάλλος, φιλία. καὶ μὴν καὶ ὧραι, ὥσπερ ἔτους, οὕτω δὴ καὶ ἀνθρώπου τέσσαρες, παῖς νεανίας ἀνὴρ γέρων. „Auch gibt es vier Gattungen der ἀρεταί [‚Tugenden']: als erste [sc. Tugend] die Vernunft der Seele, und gemäß ihr richtige körperliche Wahrnehmung und gutes Gelingen in äußeren Angelegenheiten, als zweite Besonnenheit im seelischen Bereich, Gesundheit hinsichtlich des Körperlichen und guter Ruf im Äußeren, als dritte gemäß derselben Ordnung Mannhaftigkeit, Kraft [sc. was den Körper betrifft] und machtvoller Einfluß [sc. was die äußere Wirkung betrifft], als vierte Gerechtigkeit, Schönheit [sc. im Körperlichen], Freundschaft [im Äußeren]. Und dann sind auch die Zeiten, wie die des Jahres, so eben auch die des Menschen vier: Kindheit, Jugend, Mannesalter, Greisenalter."

Der Neupythagoreer interpretiert hier prägnant die einzelnen Tugenden auf dem Hintergrund der seit Aristoteles gängigen Dreiteilung der Güter in τὰ τῆς ψυχῆς, τὰ τοῦ σώματος und τὰ ἐκτός.[191] Die Tugend selbst (ἀρετή) bedeutet in ihrer umfassenden Form (der Gerechtigkeit) die Einheitlichkeit im seelischen Bereich, im körperlichen beschreibt die Schönheit (κάλλος) die wohlgeordnete Einheit, und in den Ordnungsverhältnissen der äußeren Angelegenheiten heißt dieser Idealzustand Freundschaft (φιλία).[192] Im letzten Satz deutet Nikomachos an, daß die einzelnen Tugenden zu den Lebensaltern ins Verhältnis gesetzt werden können. Die Ausbildung der Besonnenheit als das oberste Ziel des Jugendlichen wird in Iamblichs Erziehungsschrift unübersehbar hervortreten.

---

[191] Arist. fr.114 ROSE = D.L. III 80 Διῄρει [sc. ὁ Πλάτων] δέ, φησὶν Ἀριστοτέλης (ROSE fr.114), καὶ τὰ πράγματα τοῦτον τὸν τρόπον. τῶν ἀγαθῶν ἐστι τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός· οἷον ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ ἡ φρόνησις καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ τὰ τοιαῦτα ἐν ψυχῇ· τὸ δὲ κάλλος καὶ ἡ εὐεξία καὶ ἡ ὑγίεια καὶ ἡ ἰσχὺς ἐν σώματι· οἱ δὲ φίλοι καὶ ἡ τῆς πατρίδος εὐδαιμονία καὶ ὁ πλοῦτος ἐν τοῖς ἐκτός. Als späte ausführliche Belegstelle vgl. Syrian. *in Hermog.* II p.176,21-177,8 RABE.

[192] Plotin kennt diese Vorstellung in seiner Reflexion über die wohlgeordnete Einheit als höchsten Wert im Seelischen (= ἀρετή) wie in der φύσις (= κάλλος; I 6,2; vgl. VI 9,1).

Über diese Beziehung zwischen mathematischer Lehre und einer daran orientierten Ethik gibt Nikomachos in seiner *Einführung in die Arithmetik* näheren Aufschluß. Dort wird gegen Ende des ersten Buches die Relevanz der Arithmetik für die Ethik angedeutet; die Mathematik eröffnet erst einen Zugang (ἔφοδος *Intr. Ar.* p.64,23f.) zur richtigen Anschauung der geschaffenen Welt (φυσιολογία), die gänzlich aufeinander abgestimmten Relationen der Zahlen unterworfen ist. Der Philosoph muß den κόσμος theoretisch erfassen, um seiner Seele dadurch einen Zugewinn zu verschaffen. Die μαθήματα haben insofern einen ethischen Wert, als die Betrachtung der äußeren Ordnungsverhältnisse und ihre mentale Aktualisierung die Seele durch die Angleichung (ἀπίσωσις) an diese Ordnung ins Gleichmaß der Tugenden bringt, die Nikomachos mit dem Begriff ἠθικαὶ ἀρεταί[193] bezeichnete (*Intr. Ar.* p.65,13-16):

> ἐκ δὲ τῆς ἀπισώσεως ταύτης ὀρθῶς ἡμῖν ἀποβήσονται αἱ λεγόμεναι ἠθικαὶ ἀρεταί, σωφροσύνη, ἀνδρεία, πραότης, ἐγκράτεια, καρτερία καὶ αἱ ὅμοιαι. „Aus dieser Angleichung werden uns in rechter Weise die sogenannten ‚ethischen Tugenden' zukommen: Besonnenheit, Tapferkeit, Sanftmut, Selbstbeherrschung, Beharrlichkeit und ähnliche."

Zwar rekurriert auch Nikomachos auf Platons *dictum* vom „Auge der Seele", das durch die Wissenschaften (μαθήματα) von seiner Blindheit befreit und entflammt wird, um die Wahrheit zu sehen (*R.* 527D5-E3 ~ Nikom. *Intr. Ar.* p.8,19-9,4), aber dennoch erscheint der philosophische Erziehungsgang nirgends konsequent auf die glückselige Vollendung des Menschen ausgerichtet, wie wir das vielleicht für den Neupythagoreer Moderatos konstatieren dürfen (μακαρίους ἀπετέλει PVP §47 p.58,20). Nikomachos stellt zwar die Verdienste des Pythagoras heraus, vergöttlicht ihn aber keineswegs als Erzieher oder als Geleiter zum Glück. Den Nutzen der μαθήματα bringt er in den erhaltenen Werken nicht explizit mit dem Gedanken der Seelenreinigung (καθαιρεῖν/κάθαρσις) in Verbindung, die in Platons *Phaidon* (vgl. 67C5-D2) – als Loslösung der Seele aus den Fesseln der körperlichen Welt – das Ziel jedes Menschen und das Erfordernis für jeden Philosophen bezeichnete.[194]

---

[193] *Siehe unten* S.172f. und Anm.413f.

[194] Die μαθήματα bringen ausdrücklich für die „ethischen Tugenden" (*dazu unten* S.172) einen Zugewinn, eine „kathartische", reinigende Wirkung (vgl. Anm.398) wird nicht zur Sprache gebracht. Deshalb ist es höchst unwahrschein-

Überhaupt scheint es ihm gänzlich an einer lebendigen pädagogischen Vermittlungsabsicht zu fehlen.

So bleibt er mit seinem mathematischen Erklärungsmodell der Tugenden und seiner durch Platon - nur pauschal - ethisch legitimierten Mathematik hinter dem Erziehungskonzept des Moderatos zurück. Bei ihm fungierten die Zahlen als pädagogisches Medium, um den Philosophieschüler an das Verständnis von Mensch und Welt heranzuführen (εὐσήμου διδασκαλίας χάριν PVP §48 p.59,6). Dagegen erkennt man in Nikomachos den rein sachbezogenen „Wissenschaftler", für den die Zahlen zwar den realen Urgrund des Kosmos darstellten, der aber seine Lehre ohne einen höheren erzieherischen Anspruch spröde darbot. Dies wird uns gleich noch ein Kenner seines Gesamtwerkes bestätigen.

Die Vermutung liegt nahe, daß sich der Neuplatoniker Iamblich im Aufbau seines gesamten Kurses an dem des Nikomachos orientierte; Iamblich galt geradezu als Nacheiferer jenes Neupythagoreers.[195] Dessen vier oben erwähnte Werke finden jedenfalls im Kompendium Iamblichs je ihre Entsprechung (*siehe unten* S.194 Tabelle).[196] Die Bemerkungen des Patriarchen von Konstantinopel deuten darauf hin, daß im 9. Jh. ein nikomachisches Gesamtwerk vorgelegen haben könnte. Daß Iamblich sich eng an einer „Sammlung" des Nikomachos orientiert hat, wird zudem im *Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik* des späten Neuplatonikers Syrianos durch einen Hinweis bestätigt, der in den allgemeinen literaturgeschichtlichen und philosophischen Darstellungen fast keine Berücksichtigung ge-

---

lich, daß IVP §228 p.122,11-16 ~ PVP §46 p.57,22-58,16 auf Nikomachos zurückgeht. Wir hatten oben (S.80f.) im Hinblick auf den Kontext bei Porphyrios die Vermutung geäußert, daß der Abschnitt aus Moderatos stammen könnte.

[195] Simpl. *in Arist. coel.* CAG VII p.507,14 HEIBERG = Iambl. fr.154 DALSGAARD LARSEN Νικομάχῳ κατακολουθῶν Ἰάμβλιχος.

[196] Hinsichtlich einer solchen Entsprechung ist die Annahme einer weiteren arithmetischen Schrift um so wahrscheinlicher. Bei Iamblich finden sich zwischen arithmetischer „Einführung" (Schrift IV) und „Theologie" (Schrift VII) noch zwei andere „Arithmetiken", eine „physikalische" und eine weitere „ethische". Wenn sich auch Nikomachos diesen beiden „Untergattungen" noch nicht ausführlicher gewidmet hatte, so hat er doch in seiner *Einführung* die Grundlagen für eine Beschäftigung mit ihnen geschaffen. Im II. Buch weist er darauf hin, daß die physikalische Arithmetik als erste auf die theoretische Arithmetik folgt (*Intr.Ar.* p.123,10f.). Daß die beiden „Obergattungen" der μαθήματα, Geometrie (vgl. Anm.188) und Musik (vgl. das erhaltene Werk und das Exzerpt; Anm.185), in seinem Kompendium zur Geltung kamen, liegt nahe.

funden hat.[197] Syrian vergleicht dort das nikomachische Werk mit dem des Iamblich (Syrian, *In Aristotelis metaphysica commentaria* CAG VI 1 p.103,4-10):

> εἰ δέ τινι καὶ τῆς ἀνελίξεως καὶ διεξοδικωτέρας ὑφηγήσεως ὧν ἀνεγράψαμεν προβλημάτων ἔρως ἐνέστακται φιλομαθής, ἐντυχὼν οὗτος ταῖς τε Νικομάχου συναγωγαῖς τῶν Πυθαγορείων δογμάτων καὶ ταῖς τοῦ θείου Ἰαμβλίχου περὶ αὐτῶν τούτων πραγματείαις ἀποπλήσει τὸν ἔρωτα, τοῦ μὲν ἱστορικῶς ἅπαντα καὶ φιλαλήθως ἀφηγουμένου, τοῦ δὲ κατασκευαῖς καὶ ἀποδείξεσι καὶ νοερωτέραις ἐπιβολαῖς αὐτὰ διακοσμήσαντος, δῆλον δὲ ποτέρου ποτέρως. „Wenn in jemanden lernbegieriges Verlangen nach Entfaltung und ausführlicherer Erläuterung der Probleme, die wir angeführt haben, eingeträufelt worden ist, wird er sein Verlangen sättigen, sobald er auf die Zusammenstellung der pythagoreischen Lehrmeinungen des Nikomachos und die Behandlung eben dieser Schriften des göttlichen Iamblichos gestoßen ist; der eine führt alles mit Forschergeist und wahrheitsliebend aus, der andere ordnet es mit veranschaulichenden Materialien und Beweisführungen an und mit Zugängen, die den Stoff auf vernünftigere Weise erschließen. Es ist klar, wer von beiden es wie macht."

Hier ist deutlich zum Ausdruck gebracht, daß Iamblichs Schriften zum Pythagoreismus eng an denen des Nikomachos orientiert waren. Die von ihm vorgegebenen mathematischen Lehren (αὐτά) hat Iamblich in breiterer Ausführung disponiert (διακοσμήσαντος). Nach dem Zeugnis Syrians hatte er das pythagoreische Gesamtwerk des Nikomachos, der die maßgeblichen δόγματα bot, einer „Behandlung" unterzogen (πραγματεῖαι) und den wissenschaftlichen Stoff didaktisch aufbereitet, das heißt der intellektuellen Erfassung noch besser zugänglich gemacht (νοερωτέροις ἐπιβολαῖς).[198]

Daß die Schreibart des Nikomachos, was seine mathematische Einführung angeht, knapp und prägnant war, erfahren wir desglei-

---

[197] Vgl. DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 83 A.79.

[198] Zu ἐπιβολή/ἐπιβάλλειν als Ausdruck für partiellen geistigen „Zugriff" auf einen Erkenntnisgegenstand bei Plotin vgl. TORNAU *Plotin. Enneaden VI 4-5* 489; hundertfach bei Proklos, oft im „pädagogischen Sinne". Vgl. Numenios fr.40 DES PLACES (= Prokl. *in Tim.*II p.274,10-14 DIEHL), vielleicht orientiert an Moderatos bei PVP §§48/49.

chen aus der Beurteilung des Iamblich selbst (Iambl. *in Nic.* p.5,4-11):

> ἔχει δὲ ἐνταῦθα καὶ ὃ ἐν τοῖς ἄλλοις βιβλίοις ἥκιστα ἄν τις ἴδοι ἐν αὐτῷ ὑπάρχον τὸ σύντομον καὶ ἀκριβές, καὶ μετὰ τούτων τὸ πλῆρες καὶ τέλειον, ἀγκύλον τε καὶ συνεστραμμένον καὶ πολύνουν καὶ γόνιμον, ὡς μὲν ἐγὼ νομίζω, διότι αὐτὰ τὰ Πυθαγόρεια μαθήματα περὶ ἀριθμοῦ καθαρὰ τίθησιν, ἐξέστω δὲ καὶ τῷ βουλομένῳ περὶ τούτου εἰκάζειν ὅπως βούλεται. „Er bietet nämlich hier auch – auf was man in den übrigen Büchern bei ihm nur wenig trifft – knappe Prägnanz und Genauigkeit, dabei ist er [trotzdem] erschöpfend und vollendet, prägnant abgerundet, geistreich und anregend, – deshalb, wie ich wenigstens meine, weil er genau die pythagoreischen mathematischen Lehren über die Zahl unverfälscht darlegt, es sei aber jedem, der will, erlaubt, darüber Vermutungen anzustellen, wie er will."

In Nikomachos' *Arithmetikeinführung* fand Iamblich „alles der Erkenntnis des Pythagoras entsprechend" (Iambl. *in Nic.* p.4,12-14):

> Εὑρίσκομεν δὴ πάντα κατὰ γνώμην τῷ Πυθαγόρᾳ τὸν Νικόμαχον περὶ αὐτῆς ἀποδεδωκότα ἐν τῇ Ἀριθμητικῇ τέχνῃ.

Dem Neuplatoniker genügte es demnach, die Mathematik-Einführung jenes von ihm hochgeschätzten (vgl. Iambl. *in Nic.* p.4,14ff.) wahren Pythagoreers zu kommentieren (*siehe unten* S.200).

Wenn auch das aus sekundären Hinweisen ermittelte Kompendium des Nikomachos weniger als 10 Bücher umfaßt haben mag, so ist aufgrund der angeführten Zeugnisse doch nicht von der Hand zu weisen, daß dessen mehrbändiges Werk Iamblich vor Augen lag. Es galt ihm, wie Syrian bestätigt, als dogmatische Ausgangsbasis für sein eigenes pädagogisches Vorhaben. Wenn Iamblich in seiner *Vita Pythagorica* Angaben des Nikomachos über Pythagoras benutzte, so hat er auch auf sie, wie wir jetzt schon vermuten dürfen, umgestaltend und erweiternd rekurriert. Dies wird sich im Hauptteil der Arbeit bestätigen lassen.

Die mutmaßliche (nicht mehr erhaltene) *Pythagorasvita* des Nikomachos wird weiter unten noch zur Sprache kommen (S.224ff.). Über diese *Vita* wissen wir nur so viel, wie sich aus Porphyrios und Iamblich erschließen läßt.[199] Ob Nikomachos die Lebensbeschrei-

[199] Vgl. Nicomachus FgrHist IV A7, 1063 frr.1-3 mit Kommentar 124-130.

bung des Pythagoras - wie Iamblich - seinem Zyklus über die pythagoreische Philosophie voranstellte, läßt sich nicht erweisen. Die Abgrenzung einzelner etwaiger Fragmente ist gänzlich unsicher, und noch mehr: Beide Neuplatoniker nennen bei ihren Rückgriffen auf den Neupythagoreer nicht einmal den genauen Werktitel. Iamblich führt seinen Namen nur ein einziges Mal an (§251), Porphyrios zweimal (PVP §20; §59). Überhaupt wird Nikomachos von jenen beiden Neuplatonikern zum ersten Mal erwähnt.[200] Bei der Annahme, daß nur wenige Exemplare der *Zusammenstellungen pythagoreischer Lehren* - vielleicht innerhalb des späteren neuplatonischen Schulbetriebes durch die Vermittlung (des Anatolios?) in Alexandrien[201] - vorhanden waren, macht dies Iamblichs Umgang mit dem Text um so erklärlicher. Er kopiert ganze Passagen daraus und fügt sie, um das Dargestellte überhaupt zu tradieren, in seine eigene *Sammlung pythagoreischer Lehren* ein.

Bei den späteren Neuplatonikern wird Nikomachos mit der theurgischen Tradition, die von den hermetischen Schriften ausgeht, in Zusammenhang gebracht.[202] Hier wurde sein hohes Ansehen begründet, das er bis ins Mittelalter genoß; Proklos glaubte gar, seine Seele zu besitzen.[203]

---

[200] In der Ausgabe zu den biographischen Fragmenten des Nikomachos von RADICKE (FgrHist IV A7, 1063) sind PVP §§20-31 (= fr.1), IVP §§251-253 (= fr.2), PVP §§57-61 (= fr.3) aufgenommen. Die Abgrenzung ist zu ungenau, eine Überarbeitung des Iamblich wird nicht in Rechnung gestellt, IVP §253 ist gänzlich unsicher.

[201] In der Aufzählung der kaiserzeitlichen pythagoreisierenden Philosophen des Longinos, die in der Plotinvita überliefert ist (VPlot 20,74-76), wird Nikomachos nicht genannt. Es erscheinen Numenios, Kronios, Moderatos und Thrasyllos. Das Fragment aus Porphyrios' *Contra Christianos,* das Eusebios in der Kirchengeschichte überliefert (VI 19,8), verrät in der Übersetzung des Rufinus, daß Moderatos und Nikomachos weniger bekannt waren: *institutus fuerat* [sc. Origenes] *in libris Numenii et Cronii et Apollofanis ac Longini, sed et Moderati atque Nicomachi.* Im 4. Jh. hat der Mathematiker Pappos das Werk in Alexandria in Augenschein nehmen können (Pappos *Synagoge* III p.84,23 HULTSCH). Zu Anatolios *siehe oben* Anm.174.

[202] Auf diesen Charakterzug scheint auch der ps.-lukianische Dialog *Philopatris* 12,7 anzusprechen, der von einem mysteriösen Verhältnis zwischen der „Eins" und der „Drei" bei Nikomachos spricht.

[203] Vgl. Marinos *Vita Procli* 28,699-701 MASULLO . Wie das *Handbuch zur Musik* wurde die *Einführung* in der späteren Schulpraxis für den Unterricht herangezogen (vgl. das Zeugnis des Photios); zu ihr verfaßte Johannes Philoponos Scholien, und Asklepios von Tralles widmete ihr einen Kommentar. Auch eine arabische Übersetzung hat sich erhalten. Ins Mittelalter wirkte sie hinein durch die

C. Numenios von Apameia

Sowohl die Neuplatoniker als auch die christliche Bildungselite, wie Origenes und Eusebios, rekurrieren auf die Lehren dieses bedeutenden Vertreters vorplotinischer Philosophie, der im 2. Jh. n. Chr. lebte.[204] Keines seiner Werke ist erhalten.[205]

Plotin wurde der Vorwurf gemacht, er habe Numenios' Werke, die in seinem Unterricht zur Behandlung standen (VPlot 14,2), plagiiert (VPlot 17,1f. ὑποβάλλεσθαι),[206] woraufhin Amelios[207] eine dem Porphyrios gewidmete Verteidigungsschrift verfaßte (VPlot 17-18; vgl. 21,4-9), in der er den Platonismus seines Lehrers von den Lehren des Numenios abgrenzte. Seine Schriften reichten schon nach dem Urteil des Longinos nicht an die Genauigkeit (ἀκρίβεια VPlot 20,76) der plotinischen heran.

Übersetzung des Boethius (*Institutio arithmetica*).

[204] Die *communis opinio* nimmt seine Blüte um 150 n. Chr. an (vgl. DILLON *Middle Platonists* 362); verschiedene Argumente zur Datierung bei FREDE *Numenius* 1038f.; LEEMANS *Numenius* 12 setzt ihn in die erste Hälfte des 2. Jh.s.

[205] Vgl. DES PLACES *Numénius. Fragments.* Das früheste Fragment bietet Clemens von Alexandrien *Strom.* I 22,150,4; zu einer Gesamtschau WALLIS *Neoplatonism* 32-36; MERLAN in ARMSTRONG *Cambridge history of later philosophy* 96-106; DILLON *Middle Platonists* 344-378; O'MEARA *Pythagoras revived* 10-14; FREDE *Numenius*, ebd. 1037 A.2 Literaturangaben; DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* gehen auf viele seiner Fragmente ein: Bd. I 162f. (fr.25 DES PLACES), 421-423; II 8-11 (fr.25), 233-235; II 32f. (fr.24), 270f.; II 186 (fr.1a), 471; II 196-199 (fr.8), 487f.; III 18-20 (test.), 152f., 205f.; III 62f. (fr.24), 246; III 70f. (fr.1c), 272-279; III 72f. (fr.1c), 287f.; III 84f. (fr.29), 312; III 92f. (frr.1a, 23), 335f.; IV 44-47 (frr.7-8), 262-265; IV 164-173 (fr.52), 466-471; IV 190f. (fr.43), 506-508, 512; V 30-32 (fr.16), 265-269.

[206] Das Verhältnis zwischen beiden Philosophen ist vielfach diskutiert worden. Zur Verortung des Numenios innerhalb der Geisteswelt seiner Zeit und des Platonismus vgl. PUECH *Numénius d'Apamée*, der als unterscheidendes Charakteristikum seiner Lehre (bei der grundsätzlichen Annahme insgesamt dreier Götter) die strikte Dualität zweier göttlicher Prinzipien, eines transzendenten unwandelbaren und eines (zweigestaltigen) schöpferischen weltimmanent erfahrbaren, herausstellt. Sein griechisches pythagoreisch-platonisches Philosophiesubstrat habe er, durch die (valentinianische) Gnosis beeinflußt, mit dem Dualismus orientalischer Provenienz ergänzt (bes. 774-778). Weiterhin einschlägig DODDS *Numenius and Ammonius* bes. 16-24, der ebd. 7 auf den in der Akademie grundgelegten Dualismus hinweist.

[207] Vgl. BRISSON *Amélius: Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style* 803-812 zu Amelios Verhältnis zu Plotin; 801-803 zu Numenios.

Amelios selbst war ein ausgewiesener Kenner und glühender Bewunderer der Lehre des Numenios. Dessen Bücher schrieb er ab, sammelte sie und lernte sie gar auswendig (VPlot 3,43-45).[208] Ein weiterer äußerer Berührungspunkt zwischen beiden Philosophen besteht in der für beide festzustellenden Bedeutsamkeit der Stadt Apameia in Syrien, der Hauptstadt von *Syria Secunda* und der Nachbarstadt des großen Antiochia. Amelios zog sich nämlich kurz vor dem Tode seines Lehrers Plotin in die Heimatstadt seines Idols zurück (VPlot 2,22f.). In der syrischen Stadt (*vgl. unten* S.150ff.), in der Numenios geboren war und später vielleicht wirkte, dürfen wir wohl mit PUECH einen Knotenpunkt für die unentwirrbare Verflechtung orientalischen und pythagoreisch-platonischen Gedankengutes erkennen. Numenios entwarf seine Philosophie unter dem Eindruck der Weisheit verschiedenster Kulturen, der Lehren der Brahmanen, Juden, der Chaldäer und Ägypter.[209] In den erhaltenen Bruchstücken geht Numenios mehrmals auf die jüdische Schrift ein, die mit dem Pythagoreismus die Vorstellung einer immateriellen Gottheit teilt.[210] Seine in den Fragmenten noch faßbare bilderreiche Denkweise, in der sich Kultisches und Philosophisches in ungekannter Neuartigkeit vermischen und aufgrund derer ihm die Wertschätzung des Eusebius sicher war, hat zu der berechtigten Vermutung geführt, daß seine Philosophie durch orientalische Einflüsse geprägt

---

[208] Fraglich ist der Satz (VPlot 3,46-48): σχόλια δὲ ἐκ τῶν συνουσιῶν ποιούμενος ἑκατόν που βιβλία συνέταξε τῶν σχολίων. Entgegen HARDER *Porphyrios* 89, der mit Verweis auf „die nachlässige Sprache Porphyrs" darin Mitschriften aus den Vorlesungen Plotins sieht (so auch BRISSON *Vie de Plotin* II 139 in der Übersetzung), könnte es sich hier (als Konkretisierung der Angabe πάντα τὰ Νουμηνίου zuvor) durchaus um Mitschriften aus den Vorlesungen des seit zwei Generationen verstorbenen Numenios handeln, die sich Amelios „verschaffte" – wie ποιούμενος dann zu übersetzen wäre (vgl. LSJ 1428 s.v. ποιέω II 2). Zur geistigen Nähe von Numenios und Amelios vgl. frr.41,10f. und 46b DES PLACES.

[209] Vgl. Numenios fr.1a; zur Bedeutung der Stadt Apameia als Umschlagsplatz hellenistischer und jüdisch-christlicher Lehren PUECH *Numénius d'Apamée et les théologies orientales* 749-751.

[210] Vgl. Numenios fr.1b,5-8 λέγων [sc. Νουμήνιος] περὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα περὶ τοῦ θεοῦ ὡς ἀσωμάτου διείληφεν, ἐγκατέταξεν αὐτοῖς καὶ τοὺς Ἰουδαίους, οὐκ ὀκνήσας ἐν τῇ συγγραφῇ αὐτοῦ χρήσασθαι καὶ λόγοις προφητικοῖς καὶ τροπολογῆσαι αὐτούς. Fr.1c,1-3 Ἐγὼ δ' οἶδα καὶ Νουμήνιον τὸν Πυθαγόρειον ... πολλαχοῦ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ ἐκτιθέμενον τὰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν καὶ οὐκ ἀπιθάνως αὐτὰ τροπολογοῦντα. Vgl. frr.8 und 9; fr.56, wo der Gott des Jerusalemer Tempels (Jahwe) – dieser ist freilich zu Zeiten des Numenios schon zerstört – von Numenios als ἀκοινώνητος und πατὴρ πάντων τῶν θεῶν bezeichnet wird.

war[211], von denen ebenso seine Landsleute, die großen Lehrer des Neuplatonismus, Porphyrios und Iamblich, nicht frei geblieben sein dürften.[212] Diese Feststellung widerspricht aber nicht einem Grundaxiom, sich aus der platonischen Tradition heraus um ein Verständnis der von Numenios vertretenen Lehren zu bemühen.

Seine kulturübergreifende Synthese verschiedener theologisch-philosophischer Weltanschauungen mußte alle nachfolgenden Platoniker herausfordern. Ihr gegenüber hatten sie Stellung zu beziehen und die eigene Philosophie zu definieren. So hat sich beispielsweise Porphyrios an den Lehren des Numenios orientiert.[213] Der Schüler Plotins assoziiert mit ihm automatisch „pythagoreische Lehren" (VPlot 21,4-6 τὰ Νουμηνίου ... δόγματα, ... τὰ τῶν Πυθαγορείων ... δόγματα). Es ist anzunehmen, daß Numenios selbst ein „bekennender Pythagoreer" (Πυθαγόρειος) gewesen ist[214], der in dogmatischer Hinsicht in Pythagoras den Urheber aller (platonischen) Philosophie sah.[215]

---

[211] Hierauf legt PUECH *Numénius d'Apamée et les théologies orientales* (über)großes Gewicht; ebd. 747: „Le premier livre du Περὶ τἀγαθοῦ contient un «appel à l'Orient», un programme défini de syncrétisme." Vgl. Anm.206.

[212] Als einer der ersten versuchte vielleicht Numenios wie später Porphyrios und Iamblich die *Chaldäischen Orakel*, die der „underworld" des Platonismus dieser Periode zuzurechnen sind, offen in seinen philosophischen Gesamtplan miteinzubeziehen; vgl. DILLON *Middle Platonists* 364, 375f., 378. Die zeitliche Priorität der *Chaldäischen Orakel* ist jedoch nicht eindeutig zu erweisen; vgl. DODDS *Numenius and Ammonius* 10f.

[213] Vgl. Proklos *in Tim.* 24E1, I 77,22 DIEHL ὃν [sc. Πορφύριον] καὶ θαυμάσειεν ἄν τις, εἰ ἕτερα λέγει τῆς Νουμηνίου παραδόσεως. Dazu WASZINK *Porphyrios und Numenios*, der „Eigenart und Intensität" der Beeinflussung anhand der Quellen nüchtern untersucht, und eine „beträchtliche Bedeutung" der Philosophie des Numenios für die „nicht-plotinische Seite des Porphyrios" konstatiert.

[214] Er wird von den Christen Origenes und Eusebios (frr.1b,3; 1c,1; 29,9; 53,5 bzw. 5,2; 24,3; vgl. Porph. *Contra Christianos* fr.39,31f. v. HARNACK) als Πυθαγόρειος bezeichnet (Ausnahmen: Πυθαγορικός fr.1a,1 aus Euseb., fr.4b,4 aus Nemesios). Es ist anzunehmen, daß er sich selbst so nannte (vgl. O'MEARA *Pythagoras revived* 10), um seine grundsätzliche philosophische Ausrichtung zu verdeutlichen. Im Unterschied zur Bezeichnung Πυθαγορικός tendiert die Bedeutung von Πυθαγόρειος dahin, daß neben der Philosophie auch die pythagoreische Lebensform mitgedacht ist. Daß schon Numenios in Apameia das asketische Leben, vielleicht in seiner eigenen Schule, praktizierte, ist in Anbetracht der späteren dortigen Schultradition nicht auszuschließen (*siehe unten* S.150ff.). Vgl. LEEMANS *Numenius* 14-16; ebd. 16 „Misschien was Numenius wel lid van een gemeente in den aard der bovengenoemde [Essenergemeinde]."

[215] Vgl. DILLON *Middle Platonists* 378: „It is the Pythagorizing Platonism represented by Numenius that, through the mysterious Ammonius Saccas, exercises

Numenios war darum bemüht, eine „authentische" Philosophie platonischer Prägung in Form einer unumstößlichen systematischen Dogmatik zu etablieren.[216] Die ὁμοδοξία (fr.24,18), die Übereinstimmung mit der Lehrmeinung des Schulgründers, war dabei das oberste Kriterium, an dem sich die Glaubwürdigkeit und die Authentizität der Philosophie entschied. Sollte Platons Integrität wiederhergestellt werden, so war dies nur über die Rückbesinnung auf Pythagoras möglich. Diesem Aspekt soll im folgenden die Aufmerksamkeit gelten.

Die Autorität der pythagoreischen Lehre liegt für Numenios in ihrem Alter. Wir treffen bei ihm auf das gleiche Denkmuster wie bei den Kirchenvätern, die darum bemüht waren, in den Altersbeweisen alle Weisheit letztlich auf den Gesetzgeber Mose zurückzuführen.[217] Neben seiner Kenntnis der jüdischen Schrift legen einige Affinitäten zu jüdisch-hellenistischen Apologeten wie Aristobul und Philon den Gedanken nahe, daß Numenios Jude gewesen sein könnte.[218] Einen äußeren Hinweis darauf gibt sein Name: NOYMHNIOΣ ist nämlich als die reguläre Übersetzung des semitischen Eigennamens בנחדש[219]

---

the most powerful influence upon Plotinus and later Platonism."

[216] In der Orientierung an Platon (vgl. *R.* 594E;*Leges* 904A bzw. *Timaios* 28C) lehrt er die Unterscheidung zwischen einem höchsten Gott und dem Demiurgen (vgl. DILLON *Middle Platonists* 367-370), welch letzteren er in seiner kosmosimmanenten Seinsweise (als „dritten Gott") nach DILLON *Middle Platonists* 374 (bzgl. fr.50) in gnostischer Art interpretiert: „This importation of evil into the celestial realm is surely more Gnostic than Platonist, and did not commend itself to such successors as Plotinus or Porphyry, though is does seem to be accepted by Iamblichus (*In Tim.* Fr 46 = Prokl. *In Tim.* I 440,16ff.)." Zur Verwandtschaft zwischen der Seelenlehre des Numenios und des Iamblich vgl. DILLON *Middle Platonists* 376f.; *siehe unten* S.152 Anm.372.

[217] Numenios scheint es darum zu gehen, verschiedene Grundwahrheiten (Monotheismus, Zweiprinzipienlehre, Kosmos als Zahlenverhältnisse) auf den jeweils ältesten Urheber zurückzuführen. Wenn ihn zur Legitimierung nachweislich der Neuheitsvorwurf (τὸ καινοτομηθέν fr.24,31) antreibt, darf zurecht von „Alterbeweis" gesprochen werden; vgl. die Definition von SCHOLTEN, C., Rez. zu PILHOFER *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten,* JbAC 34 (1991), 184-187, ebd. 185f. Ähnliches Denkmuster bei Plotin V 1,8,10-14.

[218] Vgl. PUECH *Numénius d'Apamée et les théologies orientales* 754, der in ihm zumindest einen Semiten sehen will (vgl. DILLON *Middle Platonists* 379). Der Beweis, daß Numenios Jude war, konnte aber bisher nicht gegeben werden; vgl. zur Frage auch Anm.224.

[219] Wörtlich „Sohn des Neumondfestes, zum Neumondfest gehörig (~νουμηνιος; vgl. Corp. Inscr. Semit. I 117)", von חדש „Neumond", vgl.

belegt, wie es dreimal in bilinguen athenischen Inschriften zu finden ist.[220] Enscheidend ist aber, daß Numenios sich an einer vielzitierten Stelle mit der apologetischen Argumentation vertraut zeigt, wenn er Mose, geradezu sprichwörtlich, im Hinblick auf den Monotheismus mit Platon in Beziehung setzt (fr.8,13):

> τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; „Was ist Platon anderes als Mose, der attisch spricht?"

Wir können festhalten, daß bei seiner Betrachtung der *Philosophiegeschichte* die Vorstellung zugrunde liegt, wonach es eine einzige göttliche Weisheit, einen ἀληθὴς λόγος, gibt, die bestimmten „gottgeliebten" Prophetengestalten in alter Zeit mitgeteilt wurde.

Die Voraussetzung vermittelnder Prophetengestalten wird vollends deutlich, wenn wir Fragment 14 in den Blick nehmen, wo auf den Prometheusmythos bei Platon angespielt wird (*Philebus* 16C). Sokrates hatte dort in quasi allegorischer Reflexion des Mythos den Göttersohn als Mittler der wahren Philosophie, der systematischen Dialektik, vorgestellt. Bei Numenios ist Prometheus der Bote der Weisheit (vgl. fr.14,19-21 σοφία) schlechthin, die den empfangenden Philosophen mit dem gebenden Gott in Zustand (ἕξις) und Wesenheit (οὐσία) gleich macht (fr.14,16-19). Diese Interpretation weist zugleich darauf hin, daß der echte Philosoph durch Erkenntnis Gott ähnlich werden kann.

Zu Recht darf Numenios als Pythagoreer bezeichnet werden[221], weil für ihn Pythagoras der göttliche Mittler einer gottgeschenkten

---

GESENIUS/BUHL 216 s.v. Das griechische νουμηνία ist die „reguläre" Übersetzung des hebräischen Wortes in den LXX, vgl. z.B. Num 10,10. Der Eigenname Νουμήνιος, dessen Träger man aufgrund seines Geburtstages so nannte (vgl. BRISSON *Vie de Plotin* II 473 A.33), weist jedenfalls eher auf den orientalisch-semitischen Kulturkreis. Die Verehrung des Neumondes ist zwar auch in Hellas nachzuweisen (schon Homer *Od.* 20,126; vgl. DEUBNER, L.: Attische Feste, Berlin 1932, 202f.), bei den Juden hatte sie aber einen noch höheren Rang; vgl. FÖRSTER, G.: Die Neumondfeier im Alten Testament, in: ZWT 47 (1906), 1-7. In der neuplatonischen Schule gewinnt sie eine gewisse Bedeutung; vgl. VPlot 10,34 bzgl. Amelios; Marinos *Vita Procli* 19,472-478; Porph. *de abst.* II 16,4.

[220] Vgl. PUECH *Numénius d'Apamée et les théologies orientales* 754.

[221] FREDE *Numenios* 1046-1050 lehnt für ihn (wie auch für Moderatos) diese Bezeichnung – aus heutiger Sicht den Gehalt seiner Lehre analysierend – ab (gegen DODDS *Numenius and Ammonius* 11). Den einzigen Unterschied zu allen anderen zeitgenössischen platonischen Philosophen sieht er darin, daß es für Numenios die Möglichkeit gibt, „Platon könne in einem wesentlichen Punkte fehlgegangen sein (fr.7,5-6)" (ebd. 1046); dies ist für FREDE aber keine hinreichende *differentia specifi-*

absoluten Weisheit war, die - so seine Grundauffassung - innerhalb der platonischen Tradition mehr oder weniger verfälscht weiterlebte. Das tritt in Eusebs Referat seiner Schrift „Über die Diskrepanz der Akademiker gegenüber Platon" (περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημικῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως)[222] deutlich hervor. In einem philosophiegeschichtlichen Überblick wurde dort dargestellt, wie sich die Lehre Platons immer mehr von ihrem Ursprung entfernt habe. Der Grund für die später aufkommenden Mißverständnisse läge in Platons Darstellung selbst[223], der (Eus. *PE* XIV,5,7 = fr.24,57-60 DES PLACES),

> „indem er ‚pythagoreisierte', ... die Lehrgegenstände in ungewöhnlicher Weise und nicht gerade zur Klarheit zusammenfügte" ὁ δὲ Πλάτων πυθαγορίσας ... συνεδήσατο τὰ πράγματα, οὔτε εἰωθότως οὔτε δὴ εἰς τὸ φανερόν.

Wenn Platon, was die Art und Weise seines Philosophierens betrifft, „Pythagoras dem Sokrates beimischte" (fr.24,77; vgl. *AP* IX 188,5) und seine Nachwelt ihn andererseits mißverstand und verfälschte, mußte er rehabilitiert werden. So läuft Numenios' Anliegen darauf hinaus, Platon zuerst von Aristoteles und Zenon, dann - „mit Gottes Hilfe"[224] - von der Akademie zu „separieren" und ihn „aufgrund seiner selbst" schließlich „Pythagoreer" sein zu lassen (fr.24,67-70),

---

ca. Leider gibt er über „die Gruppe von Philosophen, welche die pythagoreische Lehre wiederzubeleben versuchen, sich dabei aber nicht auf Platon als Autorität stützen" (1047), keine näheren Auskünfte. - Entscheidend scheint mir zu sein, mit welcher Grundauffassung der Philosophiegeschichte und mit welcher Grundintention Numenios selbst Philosophie betrieb. Die für einen Pythagoreer typische Einstellung ist bei Porphyrios nachzulesen (PVP §53; vgl. p.61,21f. ὥς φασιν οἱ Πυθαγόρειοι); dazu unten S.214ff.

[222] Euseb. *PE* XIV 4,16,8f.; vgl. die Fragmente 24-28 DES PLACES.

[223] In ähnlicher Weise wird in der Pythagorasvita des Porphyrios (PVP §53) in dem „Rätselhaften" (τὸ αἰνιγματῶδες) der Grund für die Verfälschung und die spätere Verleumdung der Pythagoreischen Philosophie gesehen; vgl. zur Stelle O'MEARA *Pythagoras revived* 11 A.8.

[224] Es ist bisher nicht vermerkt worden, daß die Ausdrucksweise ἐὰν ὁ θεὸς ἀντιλάβηται prononciert auf die Affinität des Autors zum Judentum deutet. ἀντιλαμβάνεσθαι drückt in den LXX die verschiedenen Arten hilfreicher Hinwendung Gottes zum Menschen aus (nur an zwei Stellen Übersetzung für denselben Stamm im Hebräischen: Jes 9,6; Ps 19,3 סעד wörtl. „stützen, unter die Arme greifen", GESENIUS/BUHL 548 s.v. - vgl. außerdem: Ps 47,4 ὅταν ἀντιλαμβάνηται αὐτῆς; 118,16; 49,26; 64,6; Jud 13,5; Dan (Theod.) 6,28). In Anlehnung an das AT kommt diese Bedeutung einige Male im NT und später bei den christlichen Gelehrten vor (z.B. Epiphan. *haer.* opera Bd. III (GCS 37) p.332,34 HOLL/DUMMER; Gregor von Nyssa *de inst. christ.* VIII 1 p.77,12 JAEGER; Röm 8,26 mit Dativ; Lk

ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς ... χωρίζειν αὐτὸν Ἀριστοτέλους καὶ Ζήνωνος, οὕτως καὶ νῦν τῆς Ἀκαδημίας, ἐὰν ὁ θεὸς ἀντιλάβηται, χωρίζοντες ἐάσομεν αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ νῦν εἶναι Πυθαγόρειον·

Peripatetiker, Stoiker und die Akademiker werden heftig kritisiert, weil sie ihrem Schulgründer Platon die Gefolgschaft verweigert hätten, wo er doch dieselbe Würdigung wie Pythagoras verdient gehabt hätte, den seine Anhänger „göttlich verehrten" (πολυτιμητίζεσθαι fr.24,21). In all seiner Kritik hebt er die Haltung der Epikureer hervor, die als einzige selbstlosen Gehorsam an den Tag gelegt hätten und ihrem Schulgründer treu geblieben seien (ὁμολογήσαντες δ' εἶναι σοφῷ συνδεδογμένοι fr.24,24f.). Deren geradezu religiöse Orthodoxie hält Numenios – nicht ohne polemische Ironie[225] – den widersprüchlichen „platonischen Sekten" als Vorbild vor Augen (fr.24,33-36):

Ἔοικέ τε ἡ Ἐπικούρου διατριβὴ πολιτείᾳ τινὶ ἀληθεῖ, ἀστασιαστοτάτῃ, κοινὸν ἕνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούσῃ· ἀφ' ἧς ἦσαν καὶ εἰσὶ καί, ὡς ἔοικεν, ἔσονται φιλακόλουθοι. „Das Schulleben des Epikur gleicht dem wahren Staat[226], der gänzlich frei von Parteikämpfen einen einzigen allen gemeinsamen Geist und eine Meinung aufweist. Hier liegt der Grund, weshalb man sich ihnen gern angeschlossen hat, anschließt und in Zukunft, wie es scheint, anschließen wird."

Wenn aus diesen Aussagen sicherlich nicht herausgelesen werden darf, daß Numenios inhaltlich am Epikureismus interessiert war, so

---

10,40 in Umkehrung des „Motivs" bzgl. Martha). In der klassischen, paganen Literatur kann ich hingegen das Wort im Sinne „der (inneren) Anteilnahme eines Gottes" nicht nachweisen (einmal bei Diodor XI 13 ὥστε δοκεῖν τὸ θεῖον ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν Ἑλλήνων, im Sinne von „vertreten").
Wenn es sich also entweder um eine beiläufige Verwendung der Sprache der LXX oder gar um eine Alltagsredewendung der hellenisierten Juden handelt, haben wir hier ein höchst aussagekräftiges Indiz, daß Numenios Jude gewesen ist.

[225] Es sieht so aus, als drehte Numenios die Polemik, die gegen die Epikureer zu seiner Zeit erhoben wurde, in die Gegenrichtung um, indem er ausgerechnet ihnen zugute hält, daß sie jedes Abweichlertum als Übertreten göttlicher Gesetze betrachteten (fr.24,29-31): ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς παρανόμημα, μᾶλλον δ' ἀσέβημα, καὶ κατέγνωσται τὸ καινοτομηθέν. Zur Stelle vgl. ERLER, M., GGPh IV 1 (1994), 209; ebd. 210-212 zur Orthodoxie der Epikureer.

[226] Vgl. zur dahinterstehenden platonischen Vorstellung des wahren Staates (Plat. *R.* 432A6f.; 433A6) O'MEARA *Pythagoras revived* 11 A.7. Platon spricht (Plat. *R.* 372E6) von der ἀληθινὴ πόλις und (*Plt.* 301E4) von der ἀληθεστάτη πολιτεία.

doch, daß er dessen Form der Dogmentreue schätzte. Darüber hinaus zeigt die Stelle, daß Numenios nicht nur die unverbrüchliche Treue zur Lehre zu würdigen wußte, sondern - eben damit verbunden - das der Theorie gemäße Leben. Dieses stellt er uns in Form eines Gemeinschaftslebens vor, das sich an einer maßgeblichen Autorität zu orientieren hat und das damit zugleich die Aufrechterhaltung dieser Orientierung gewährleistet. Wie für die späteren Platoniker stand für Numenios die Verflechtung von „theoretischer" und „praktischer" Philosophie in ihrer Selbstverständlichkeit ganz außer Frage. Eine genauere ethische Position ist aus den Fragmenten leider nicht mehr zu erschließen. Ob Numenios selbst als Lehrergestalt einer Philosophengemeinschaft, etwa in Apameia, vorstand, muß Spekulation bleiben.[227]

Sicher ist, daß er beanspruchte, das wahre pythagoreische Dogma zu kennen. So kritisierte er in der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Einen (τὸ ἕν/singularitas) und der unbestimmten Zweiheit (δυάς/duitas), die Ansicht anderer Pythagoreer[228], nach der letztere - das Materie-Prinzip - aus dem höchsten göttlichen Prinzip hervorgegangen sei, und plädiert für den ursprünglichen strikten Dualismus von göttlichen Hypostasen einerseits und der Materie andererseits (fr.52,1-32).

Mit Moderatos und Nikomachos scheint Numenios aber in einer pythagoreisch-platonischen Grundvorstellung übereinzustimmen. Die Zahlenlehre dient nämlich als unerläßliches Vehikel, um die Seele, die ein Gemisch aus den beiden entgegengesetzten Prinzipien ist (fr.39) und an die das Schlechte (κακόν) in Gestalt der Materie (ὕλη) „von außen angewachsen ist" (ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυομένων fr.43,8), von der materiellen Welt in die metaphysische Betrachtung vordringen zu lassen. Die Seele muß sich von den μαθήματα „ernähren" (τρέφεται), um ihrer eigenen unkörperlichen Natur gerecht zu werden (fr.4b,39). In den Fragmenten des einführenden Buches aus seiner Schrift „Über das Gute" (fr.2,20-23) spricht er von der θεία μεθόδος, die in der Betrachtung der Zahlen (τοῦς ἀριθμοὺς

---

[227] Vgl. DILLON *Middle Platonists* 366, der annimmt, daß die ethische Grundhaltung des Numenios asketisch geprägt war; vgl. oben Anm.214.

[228] Anders als Numenios lehrte Moderatos (vgl. die in Anm.170 angegebene Stelle), daß die Dyas aus der Monas hervorgegangen sei; vgl. DILLON *Middle Platonists* 373. Zum Zweifel an der von MERLAN in ARMSTRONG *Cambridge history of later philosophy* 94 vertretenen direkten Kritik des Numenios (fr.52,15-24) an Moderatos vgl. TORNAU *Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades* 204f. A.26.

θεασαμένῳ) bestünde. Sie allein könne den Philosophen zur Erkenntnis der höchsten Lehrgegenstände und der metaphysischen Grundfrage, was das Seiende sei (τί ἐστι τὸ ὄν;), führen. So verfaßte Numenios in pythagoreischer Manier[229] ein Werk „Über Zahlen" (fr.1c,4 Περὶ ἀριθμῶν). Leider haben wir nicht mehr Material, um hier inhaltlich klarer zu sehen.[230] Doch schon Longinos (VPlot 20,74-76) stellte Numenios in eine Traditionslinie mit Philosophen wie Thrasyllos von Mendes (vgl. Scholien zu Iuvenal 6,576 ed. WESSNER), Moderatos und Kronios, die von den „pythagoreischen, das heißt platonischen Prinzipien" (VPlot 20,72 Πυθαγορείους ἀρχὰς καὶ Πλατωνικάς) ausgegangen seien.

Was für Numenios festzuhalten gilt und ihn für den Vergleich mit Iamblich interessant macht, ist seine generell pythagoreisierende Grundhaltung. Sie rechtfertigt es auch, ihn unter die Neupythagoreer zu stellen. Seine Rückbesinnung auf Pythagoras hat im Rahmen des philosophischen Altersbeweises seinen Platz, der die platonische Philosophie als Kristallisation einer gottgeschenkten Urweisheit herausstellen wollte; Platon aber hatte sein Wissen der Mittlerschaft des samischen Philosophen zu verdanken. Darüber hinaus lehrte Numenios in derselben konservativen Ausrichtung die pythagoreische Zahlenlehre als „göttliche Methode", um die Seele auf ihr höchstes Erkenntnisziel auszurichten.

[229] Vgl. DILLON *Middle Platonists* 365.
[230] Vgl. O'MEARA *Pythagoras revived* 13f.

4. Die anderen Pythagorasbiographien

A. Die Pythagorasvita des Diogenes Laertios

Um alle vollständig erhaltenen Pythagorasbiographien in den Blick zu bekommen und eine Vorstellung davon zu gewinnen, wie deren Verhältnis zur *Vita Pythagorica* des Iamblich und untereinander zu bestimmen ist, sei zunächst kurz auf die Lebensbeschreibung des Pythagoras im „Leben berühmter Männer" des Diogenes Laertios eingegangen.[231] In dieser Biographienserie liegt uns das „einzig vollständig erhaltene Buch des griechisch-römischen Altertums über *Philosophiegeschichte*"[232] vor. Man darf wohl davon ausgehen, daß Diogenes Laertios das Werk Anfang bis Mitte des 3. Jh. n. Chr.[233] verfaßte. Die Nachrichten basieren meist auf den hellenistischen Sammlungen vorchristlicher Zeit.[234] In der Gestaltung tritt in allen

---

[231] Maßgeblich erhellend ist immer noch SCHWARTZ *Art. ‚Diogenes Laertios'* 738-763; vgl. RUNIA *Art. ‚Diogenes Laertius'* 601-603, der allerdings 603 bedenklich schlußfolgert: „D.' Ziel ist nicht, eine Philosophiegeschichte zu schreiben." Vgl. auch Anm.252. DELATTE hat speziell dieser Vita eine Edition mit ausführlichem Testimonienverzeichnis und Kommentar gewidmet, die detailliert die Handschriftentradition wie die Quellenfrage behandelt (im folgenden DELATTE *Vie*); nach dieser Edition wird hier zitiert. Neueste Gesamtedition von MARCOVICH, M. (ed.): Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum, Vol. I/II, libri I-X und Excerpta Byzantina, Leipzig 1999. Zum Werk des Diogenes Laertios vgl. MEJER *Diogenes Laertius and his hellenistic background*; ANRW II 36.5/6 (1992) ab 3555; speziell zum 8. Buch ebd. CENTRONE *L'VIII libro delle ‚Vite' di Diogene Laerzio.*

[232] K. REICH in der Einleitung zur 2. Auflage der deutschen Übersetzung, Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. In der Übersetzung von O. APELT unter Mitarbeit von H.-G. ZEKL, neu herausgegeben sowie mit Vorwort, Einleitung und neuen Anmerkungen versehen von Klaus Reich, mit neuem Vorwort von H.-G. Zekl, Hamburg ^{3}1990 (Sonderausgabe 1998), XII.

[233] Datierung aufgrund der Nennung des Saturninos, Schüler des Sextos Empirikos, in der Skeptikerliste (D.L. IX 116) als *terminus post quem*. Vgl. SCHWARTZ *Art. ‚Diogenes Laertios'* 761,59-63. Übersichtliches Referat zur Datierungsproblematik in der Übersetzung JÜRSS, F.: Diogenes Laertios. Leben und Lehre der Philosophen, Stuttgart 1998, 20-22.

[234] Seine - allerdings „unklaren" - Hauptquellen sind nach RUNIA *Art. ‚Diogenes Laertius'* 603: Hippobotos, Hermipp, Sotion, Apollodoros von Athen, Herakleides Lembos, Alexander Polyhistor, Demetrius von Magnesia, Favorinus. Zur Orientierung über die verschiedenen älteren Hypothesen der Quellenanalyse vgl. UEBERWEG/PRAECHTER *Geschichte der Philosophie* 22f. Zur Kritik an diesen Thesen MEJER *Diogenes Laertius* 7-16, der für die Frage nach den Primärquellen aufgrund der Exzerpiertechnik des Autors (ebd. 16-29) eine Pauschallösung für unmöglich hält. Seine ausgewogen-maßvolle Behandlung der einzelnen indirekten

größeren Einzelviten die für die dokumentarische Philosophen-Biographie wohl typische Grobgliederung in Leben (βίοι) und Lehrmeinungen (γνῶμαι) des Philosophen als untrennbares Diptychon aus Lebensbeschreibung und Doxographie klar hervor.[235] Wegen des ansonsten „ungleichmäßigen kompilatorischen Charakters"[236] wurde gar angenommen, daß der Verfasser nicht fertig geworden sei: „nur seine Zettel liegen vor, oft in wüster Anordnung."[237]

Der Autor exponiert den Philosophen zu Beginn des zweiten Hauptteiles seiner Philosophenbiographien, im 8. Buch, als Begründer der italischen Philosophie (DLVP 1,1-3):

> Ἐπειδὴ δὲ τὴν Ἰωνικὴν φιλοσοφίαν τὴν ἀπὸ Θαλοῦ καὶ τοὺς ἐν ταύτῃ διαγενομένους ἄνδρας ἀξιολόγους διεληλύθαμεν, φέρε καὶ περὶ τῆς Ἰταλικῆς διαλάβωμεν, ἧς ἦρξε Πυθαγόρας. „Nachdem die Behandlung der von Thales ausgehenden Ionischen Philosophie und der kontinuierlichen Reihe ihrer erwähnenswerten Vertreter vollzogen ist, wollen wir uns nun auch mit der Italischen Philosophie auseinandersetzen, die mit Pythagoras ihren Anfang nahm."

Die mit Pythagoras beginnende Sukzession findet in Epikur, den Diogenes Laertios bekanntlich ausgesprochen positiv beurteilt, ihren letzten Vertreter.[238] Mit der grundsätzlichen Systematisierung in

---

oder direkten Quellenautoren (ebd. 29-46) ist deshalb sehr nützlich. Die neuere Forschung – neben MEJER in den oben (vgl. Anm.231) erwähnten ANRW-Bänden repräsentiert – ist um eine günstigere Einschätzung des Diogenes Laertios (vgl. MEJER *Diogenes Laertius* 46-59) bemüht, die mit dem Schlagwort *disasinizazzione* („Enteselung"; vgl. GIGANTE, M.: Biografia e Dossografia in D.L., Elenchos 7 (1986), 15) bezeichnet werden kann.

[235] Vgl. auch den in Frage kommenden Titel des Werkes: βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων καὶ τῶν ἑκάστη αἱρέσει ἀρεσάντων. Die Betonung der biographischen Komponente bei MEJER *Diogenes Laertius* 2-7 und ders.: Diogenes Laertius and Greek Philosophy, in: ANRW II 36.5 (1992), 3560-3562, ist überzogen.

[236] RUNIA *Art. ‚Diogenes Laertius'* 602.

[237] SCHWARTZ *Art. ‚Diogenes Laertios'* 762/7-9.

[238] D.L. I 13 Φιλοσοφίας δὲ δύο γεγόνασιν ἀρχαί, ἥ τε ἀπὸ Ἀναξιμάνδρου καὶ ἡ ἀπὸ Πυθαγόρου· I 14 ἡ δὲ Ἰταλικὴ εἰς Ἐπίκουρον [καταλήγει]. VIII 50 ἔπειθ' οὕτως ἐξάψομεν τὴν διαδοχὴν τῶν ἀξίων λόγου ἕως Ἐπικούρου καθὰ καὶ προειρήκαμεν. Epikur wurde auch im letzten des ebenfalls aus 10 Büchern bestehenden philosophischen Sammelwerkes des Epikureers Philodem (ἡ τῶν φιλοσόφων σύνταξις) behandelt. Daß Diogenes Laertios von ihm – zumindest im 10. Buch –

italische und ionische Philosophietradition greift Diogenes Laertios auf das von dem Alexandriner Sotion in seinen τῶν φιλοσόφων διαδοχαί wohl erstmals entworfene Schema zurück (vgl. D.L. Prooim. I 13-15).[239] Schon Aristoteles hatte bezüglich der Spekulationen über die Arche (ἀρχή) eine Gegenüberstellung von unteritalischen Pythagoreern und dem Ionier Thales vorgenommen.[240] In diesem Zusammenhang fällt das unpassend und kritiklos eingeschobene Favorinos-Exzerpt in der vorliegenden *Vita* (DLVP 48) auf.[241] Was hier zum Ausdruck gebracht wird, widerspricht nämlich eklatant dem Traditions-Modell des Autors: Pythagoras wird als Vorläufer des Sokrates

---

beeinflußt zu sein scheint, legt die Ähnlichkeit der Quellen und die Anführung (D.L. X 3; X 24) des Philodem am Schluß des Werkes nahe. Eine Übersicht zu den Quellen Philodems in den *Academica* (PHerc 1021 und 164), einem Teil des Gesamtwerkes, gibt GAISER *Philodems Academica* 96. PHerc 1018 „Über die Stoa" ist ediert von DORANDI, T.: Filodemo. Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio, Leiden/New York/Köln 1994. Weiterhin gehören sicher zu dem Werk: PHerc 1780 „Über die Epikureer", PHerc 1508und 327 „Über Vorsokratiker".

[239] Sotion darf als Schöpfer dieser Diadochai gelten. Unklar ist die Datierung des Antisthenes von Rhodos, der ebenfalls ein Werk gleichen Titels verfaßt hat, das nicht über Kleanthes (gest. 233/2) hinausgegangen zu sein scheint und von Herakleides Lembos in der ersten Hälfte des dritten Jh.s benutzt wurde; vgl. JACOBY Kommentar zu FgrHist 508 S.14. Sotion konnte aus der vorangegangenen „Gattung" der Schriften des Titels Περὶ αἱρέσεων schöpfen; vgl. WEHRLI *Sotion* 14. Auch hier ist ein systematisches Prinzip mit einem chronologischen verbunden. Innerhalb der drei Philosophiebereiche Physik, Ethik und Dialektik erschienen die einzelnen Vertreter in zeitlicher Abfolge, so daß sich „wie in den Diadochai mehrere Listen parallel aufgereihter Namen" ergaben; vgl. WEHRLI *Sotion* 15. Bei Sotion erschien Parmenides in den Philosophenreihen als Anhänger des Pythagoreers Ameinias (vgl. Sotion fr.27 WEHRLI). Dadurch gelangt bei ihm Pythagoras neben Xenophanes an die Spitze der westgriechischen Abfolgereihe.

[240] Vgl. Arist. *Metaph.* 987a3-13; überhaupt 983b20-987b23; Aet. I 3,1-8 p.276-283 DIELS zurückgehend auf die Doxographie des Theophrast – allerdings ist hier ein entscheidender Abschnitt zu den διαδοχαί p.276,6-11 von DIELS als Einschub Plutarchs in die Epitome des Aetios ausgemacht worden, vgl. DIELS *Doxographi* 61f.; ob Aet. I 3,7 p.280,13-16 auf Theophrast zurückgeht, bleibt unentschieden. Zum Überblick über die Tradition des Sukzessionsdenkens, das schon bei Platon grundgelegt ist, vgl. WEHRLI *Sotion* 7-19.

[241] Diese auffällige Unstimmigkeit kommt wohl dadurch zustande, daß D.L. schon ab DLVP 47,7 den auf Eratosthenes fußenden Favorinus exzerpiert und dessen Schrift unabhängig vom ursprünglichen Thema („der Faustkämpfer Pythagoras") weiterzitiert, um danach das aus anderer Quelle stammende Epigramm zu bringen, das dem Ausgangsthema wieder entspricht. Vgl. SCHWARTZens allgemeine Feststellung zu den Favorinos-Exzerpten, die das ältere Material verdrängen und deren Embleme die Haupterzählung mit Nebenumständen anreichern, die „manchmal den Zusammenhang total zerstören" (*Diogenes Laertios* 743,45).

und seiner Schüler ausgegeben. Hingegen sieht ja das von Diogenes vertretene Konzept des Sotion die Trennung der „sokratisch-platonischen" von der „pythagoreischen" Tradition vor.

Die aus 13 Büchern bestehende *Philosophiegeschichte* jenes Peripatetikers aus der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts bildet nach allgemeinem Urteil für Diogenes Laertios eine wichtige formale Grundlage. Noch anderen spätantiken Philosophiehistorikern wie Porphyrios und Eunap bot das Werk des Sotion Orientierung.[242] Sein Buch ist wie übrigens auch das des Porphyrios nur ein Glied – aber immerhin eines der ersten – in einer großen und langen Tradition der Sukzessionsliteratur. „Damit ist von vornherein gesagt, daß auf diesem Gebiet eine eminent persönliche Leistung nicht zu erwarten ist."[243]

Eine grobe – allseits anfechtbare – Gliederung mag hier das Grobgerüst[244] der *Pythagorasvita* des Diogenes Laertios vor Augen führen. Der Autor gliedert sein Material nach verschiedenen Themenkategorien, deren Evidenz und Abgrenzung nicht immer eindeutig zu erkennen ist.[245] Die einzelnen thematischen Klein-Ab-

---

[242] Vgl. zu den Sukzessionsreihen der beiden Biographen die Tabellen bei UEBERWEG/PRAECHTER *Geschichte der Philosophie* 20f., außerdem 18f.; erhaltene Fragmente aus der Philosophiegeschichte des Sotion bei WEHRLI *Sotion* frr.1-36 (vgl. GGPh III (1983) 584f. die Unterscheidung unseres Biographen von einem Peripatetiker, den Gellius *Noct. Att.* I 8,1 erwähnt); speziell zu Pythagoras frr.23f.; wichtige Einleitung WEHRLIs ebd. 7-19. Schon Sotion schloß die Eleaten über das Schülerverhältnis Ameinias-Parmenides an die Pythagoreer an (fr.27), bei D.L. ist die Verbindungslinie komplizierter. Nach WEHRLI ebd. 19 baute Sotion ein Sukzessionsschema aus, das schon in der altperipatetischen Doxographie angelegt war. WEHRLI *Sotion* 18 widerspricht der Auffassung, nach der Sotions Biographien „bis in die späte Zeit das gebräuchlichste Handbuch der Philosophiegeschichte" (ROHDE *Kleine Schriften* I 231) gewesen sei (*siehe unten* S.113).

[243] SCHWARTZ *Art. ‚Diogenes Laertios'* 761,19-22. Zur Διαδοχαί-Literatur MEJER *Diogenes Laertius* 62-74.

[244] Die Lebensbeschreibungen des Diogenes Laertios weisen kein durchgängiges einheitliches Gliederungsprinzip auf, im allgemeinen lassen sich aber 12 Rubriken erkennen, nach denen der Stoff gegliedert wird, vgl. DELATTE *Vie* 54-63 (anders RUNIA *Diogenes Laertius* 602, der 6 Kategorien feststellt), zur Arbeitstechnik und Quellenbenutzung des Autors vgl. ebd. 34-49.

[245] DELATTE *Vie* 147-254 zergliedert den Text teils nach quellenkritischen teils nach thematischen Aspekten in 16 Abschnitte. RAMOS JURADO *Jámblico de Calcis y el género biográfico* 290 hat dessen Gliederungsschema nur grob übenommen. Da es mir vor allem um die inhaltliche Erfassung geht, weicht die hier vorgelegte Gliederung an drei Stellen von der DELATTEs ab und will ansonsten einige Großabschnitte detaillierter erfassen.

schnitte stehen weitestgehend ohne inneren logischen Bezug nebeneinander.[246] In der folgenden Übersicht sind den einzelnen Themenpunkten die Quellenautoren, die der Biograph angibt, in Klammern vermerkt.[247]

Grundwissen über sein Leben

§1	Abstammung, Herkunft (Hermipp, Aristoxenos, —)
§2-3	Ausbildung, Umherkommen[248] (Herodot, Antiphon)
§4-5	Seine Metempsychosen (Herakleides Pontikos)

Schriften

§6-8,6	Provenienz pythagoreischer Schriften (Heraklit, Herakleides Lembos [← Sotion], Aristoxenos, Ion von Chios)
§8,6-8,12	Mündliche Lehre: Panegyris-Gleichnis (Sosikrates)
§9-10,4	Lehrinhalt des *Tripartitums* (eigene Zusammenfassung des D.L.?)

Zur Person

§10	Pythagoreische Gemeinschaft (Timaios, Hermipp)
§11-11,8	Sein gottgleicher Habitus (— , Timaios)
§11,8-14,5	Seine Erfindungen, Entdeckungen und Verdienste (Antikleides, Apollodor, Favorinos, Aristoteles, Aristoxenos)
§14,6-16	Bewunderung des Pythagoras als göttlicher Prophet und Erzieher (Aristoxenos, Favorinos)[249]

---

[246] Vgl. DELATTE *Vie* 194f. zu §§22-24 „Le travail de rédaction y a été réduit au minimum, ce qui en rend la compréhension malaisée."

[247] Ein Strich (—) bedeutet, daß Diogenes über die Herkunft einer Information keine Auskunft gibt. Dies geschieht meiner Ansicht nach generell in drei unterscheidbaren Fällen:
1. Der Autor gibt die *communis opinio* (hier in: §39 Kombination von *Vulgatversionen*; §44) bzw. allgemein bekannte Tatsachen (§11) wieder oder - im Gegenteil - eine *für jeden einsichtige* Fehlinformation, die nicht ernstgenommen zu werden braucht (§1).
2. Aus den vorangegangen Biographien ist klar, welcher Autor als Quelle dient, so im Falle der Chronologie (§§45/46 „Chronik" Apollodors; erste Markierung I 37) und im Falle der Homonymen (§§46/47 „Homonymen" des Demetrios Magnes; erste Markierung I 38).
3. Der Autor faßt in eigenen Worten den Inhalt einer weit größeren Quelle zusammen (§§19/20; 23/24; §42 - vielleicht aus Aristoxenos; vgl. §39 unter 1.).

[248] Das Thema „Erziehung und Reisen" beginnt tendenziell schon ab §2; anders DELATTE *Vie* 149f.

[249] Der in sich sehr disparat erscheinende Text wird von DELATTE *Vie* 179 bzw. 185 in zwei Abschnitte unterteilt (§14,6-15 „sont consacrés à montrer que Pythagore jouissait en Italie d'un grand prestige"; §16 „est une Anecdote"), in deren erstem er die beiden zentralen Sätze des §15 (DLVP 15,4 -15,8) als sinnun-

Ethische Lehre	
§17-19,5	Pythagoreische (ethische) Symbole (Aristoteles)
§19,6-§20	Pythagoras als Vorbild im Alltag: Lebensart/Umgang (—, Aristoxenos)
§21-23,2	Religiöse Mahnungen[250] (Aristoxenos, Hieronymos, Aristipp von Kyrene)
§23,3-§24,7	Ethische Einzelvorschriften (—)
Kosmologie und Anthropologie	
§24,8-§33	naturphilosophisch: Pythagoreisches Weltbild und daraus resultierende Vorschriften (nach dem Referat des Alexander Polyhistor)
§34-36,3	mystisch: Pythagoreisches Weltbild und daraus resultierende Vorschriften (nach Aristoteleles [<Aristophanes])
Spott	
§36,4-38	Spott über Pythagoras (Timon, Xenophanes, Kratinos, Mnesimachos, Aristophon)
Tod	
§39-40	Tod des Pythagoras und Verfolgung in 4 Versionen (—, Dikaiarchos, Herakleides Lembos (← Satyros), Hermipp)
§41	angefügt: Unterweltlist (Hermipp)
§42-43	Familienangehörige (—, Ps.-Lysis-Brief, Hippobotos (← Ps.-Empedokles), Ps.-Theano)
§44,1-3	Sterbealter (Herakleides Lembos, —)

terbrechende Einfügung des Autors zu entlarven meint; vgl. DELATTE *Vie* 182: „Une citation de Favorinus nous permet de conjecturer que ce sont des additions de Diogène." Die einzelnen hier erscheinenden Motive könnten durchaus aber im Blick auf den Mysteriencharakter mit seinen verschiedenen Implikationen (göttliche Stimme, Kunde aus dem Bereich der Unterwelt, Anziehungskraft, Geheimhaltung, Epiphanieerlebnis, Heiligtum) vereinigt sein. In dieser Hinsicht möchte ich an der verderbten Stelle (DLVP 14,6f.) Cobets Konjektur μάντιας θεῶ φωνᾶς favorisieren, die durch einen leichten Eingriff die ursprüngliche „Jünger-Benennung", deren dorischer Dialekt in der Überlieferung nicht erfaßt wurde, wiederherstellt. Die sonst angenommene Personifikation der Schüler als „Gottesstimmen" scheint abwegig, da dieser Terminus in solchem Zusammenhang sich auf die Äußerungen des Gottes bzw. seines Propheten – das ist hier Pythagoras – beziehen muß (vgl. Or. Sib. 5,345; Josephos *BJ* IV 626). Zu den verschiedenen Verbesserungsvorschlägen vgl. DELATTE *Vie* 179f.

[250] DELATTE *Vie* 188-194: §19-21 „Régime alimentaire et habitudes de vie de Pythagore", §22-24 „Préceptes pythagoriciens de nature fort differente". Diese beiden Kapitel „überschneiden" sich in Aussagen, die Pythagoras' Stellung zum göttlichen Bereich angehen.

Zusätze

§44,4-45,10	Spottgedichte des Diogenes Laertios
§45,11-46,6	Chronologie (— , Aristoxenos?)
§46,7-49,6	Homonymenverzeichnis (— , Dionysios, Favorinos (← Eratosthenes, ← Ps.-Theaitet))
	§48,7-49,2 Einschub: Heuremata (Favorinos)
§49,7-50,4	Brief an Anaximenes (Ps.-Pythagoras)

Im Hinblick auf unsere Fragestellung nach einem typischen, zeit- und kontextgebundenen Rekurs auf die Figur des Pythagoras bringt die *Pythagorasvita* des Diogenes Laertios wenig Klarheit. Wie aus der Übersicht deutlich werden mag, ist der Autor eng seinen meist hellenistischen Quellen verhaftet, von denen er sich leiten läßt. Von den nachchristlichen Autoren zitiert er an drei Stellen direkt nur Favorinos; dieser war aber seinerseits an der Sammlung alten Stoffes interessiert. Offenbar war es dem Autor wichtig, möglichst autoritatives Material anzuführen. Es ist bemerkenswert, daß der fleißige Sammler des 2. oder 3. nachchristlichen Jahrhunderts keine jener „neueren" Quellen für den Pythagoreismus kennen will, auf die, wie wir noch sehen werden, die beiden neuplatonischen Biographen Porphyrios und Iamblich zurückgreifen. Genauso ist es andererseits frappant, daß das informationsreiche Werk von den nachchristlichen Platonikern wie Pythagoreern und so denn auch von Iamblich und Porphyrios nicht direkt zitiert oder erwähnt wird.[251] Das ist um so bemerkenswerter, als Porphyrios seine *Philosophiegeschichte* in der gleichen Form als Biographienserie, wenn auch in nur 4 Büchern, abgefaßt hatte.[252]

Diogenes Laertios sah höchstwahrscheinlich den Wert seines Werkes in der Fülle der seiner Ansicht nach glaubwürdigsten Mitteilungen. Eine kritische Durchdringung der aneinandergereihten, bisweilen konträren Nachrichten hielt er dabei nicht für notwendig. Und doch liegt genau darin der unschätzbare Wert der *Vita*, daß sie

---

[251] Vgl. DELATTE *Vie* 7; SCHWARTZ *Art. ‚Diogenes Laertios'* 760/50-55; vgl. RUNIA *Art. ‚Diogenes Laertius'* 601. Diogenes Laertios erwähnt keine Vertreter des mittleren Platonismus, Neuplatonismus und des Neupythagoreismus, obwohl sein Werk (nach D.L. III 47) vielleicht einer Platonikerin gewidmet war.

[252] Stephanus von Byzanz *Ethnica* (Epitome) p.239,15 MEINEKE (bzgl. D.L. I 1), p.270,22 (bzgl. D.L. II 113) und p.665,7f. (D.L. III 41) nennt das Werk des Diogenes Laertios unter demselben Titel, φιλόσοφος ἱστορία, unter dem die Philosophiegeschichte des Porphyrios bekannt ist (vgl. Theodoret *Therap.* IV 32,1; Eunap VSoph 1,1,6).

uns über die alten Quellen zu Pythagoras genauere Aufschlüsse geben kann.

Diogenes unterscheidet sich hauptsächlich in der Hinsicht von den beiden Neuplatonikern, daß ihm ein persönliches Interesse am Pythagoreismus und somit an der Gestalt des samischen Weisen, dessen Renaissance zur Abfassungszeit schon eingesetzt hatte, gänzlich fehlte. Das Anliegen des Philosophiehistorikers ist rein antiquarischer Art. Wenn überhaupt, ist am ehesten eine „spielerische Auseinandersetzung" mit Pythagoras erkennbar.

Ein eindeutiger Beleg dafür sind seine eigenen vier Spottepigramme auf den Philosophen (DLVP 44-45), in denen er jene typischen Themen der Pythagorassage aufs Korn nimmt, die wohl schon der Komödie, aus der er ausführlich Beispiele anführt (DLVP 36-38), als dankbare Aufhänger galten – den übertriebenen Vegetarismus (1. und 2. Epigramm), der Gedanke der Seelenwanderung (3. Epigramm) und die „Verehrung der Bohnen", die er und seine Schüler schließlich mit dem Tod bezahlen mußten (4. Epigramm). So zieht er auch für seinen kompilierten Bericht über die Todesart jene Version aus der Spottliteratur als die gültige heran (DLVP 39,1 Ἐτελεύτησα δ' ὁ Πυθαγόρας τοῦτον τὸν τρόπον), nach der die Flucht vor den Verfolgern wegen eines Bohnenfeldes scheiterte. Die glaubwürdige „Vulgata-Fassung" des Aristoxenos und des Neanthes (PVP §55, IVP §250), nach der Lysis und Archipp dem Anschlag entkamen[253], kombiniert er hier geschickt mit dem absurden Bericht des Hermipp[254], der ihn aus einer ursprünglichen Geschichte über die späteren Pythagoreer in die Zeit des Pythagoras zurückprojizierte (vgl. IVP §§189-194 aus Hippobotos und Neanthes) oder der einfach nur Pythagoras durch dessen eigene Verbote zu Fall bringen wollte.

---

[253] Vgl. CENTRONE *L'VIII libro di Diogene Laerzio* 4203f., der zwar die Kontamination erkennt, aber keine Rückschlüsse auf die Gesinnung des Autors zieht, wie es das letzte Epigramm nahelegt. Die brutale Diktion ἀποσφαγῆναι (DLVP 39,8) kommt in den Berichten in den beiden anderen Viten nicht vor; dagegen wird bei Iamblich berichtet (IVP §222), daß Epimenides, ein Schüler des Pythagoras, Mächte erwecken konnte, um andere „abzuschlachten". Vielleicht verbirgt sich hier eine Spitze des Diogenes Laertios gegen diese Geschichte. In der singulären Version, die die Anwesenheit des Pythagoras während des Anschlages voraussetzt, stand die Aufopferung der Schüler als Fluchthelfer für den Meister im Mittelpunkt (vgl. PVP §57 p.64,6-12). Diesen löblichen Aspekt verschweigt Diogenes Laertios ganz.

[254] Vgl. DLVP 40 = FgrHist IV A3 1026 Hermipp fr.25 mit Kommentar 276-282.

Wenn man also überhaupt eine Aussage zur Einstellung des Autors zum Pythagoreismus wagen will, so muß an erster Stelle seine distanzierte Ironie zu dieser Schule festgehalten werden.[255] Es hat jedenfalls den Anschein, als läge die Pythagoreische Philosophie für Diogenes weit in der Vergangenheit. Gerade in ihren rigoristischen Positionen, die die neuplatonischen Philosophen im Bereich der Askese mit allem Ernst und Eifer zu würdigen wissen, liegt für Diogenes der Stoff, der ihn zu spielerischem Spott anreizt.

B. Die Pythagorasvita des Porphyrios

Allein aus dem unvollständigen Werkverzeichnis, das die Suda unter dem Lemma ‚Porphyrios' (π 2098) bietet, lassen sich die vielseitigen Interessen des Plotinschülers erkennen, den Hans LIETZMANN als „Repräsentaten des spätantiken Lebensgefühls"[256] bezeichnet hatte. Sie reichen von der Platon- und Aristotelesexegese über Philosophie und Wissenschaft, philologische Kritik, Rhetorik, Dichter- wie Orakelexegese bis hin zur Apologie gegen die Christen. Keinen Bereich der Bildung ließ er aus (Eunap VSoph 4,2,2 οὐδὲν δὲ παιδείας εἶδος παραλελοιπώς). Schon die Titel verdeutlichen, daß Porphyrios die pagane kulturelle Identität vom christlichen Selbstverständnis abzugrenzen bestrebt war.[257] Ein Grundanliegen des Neuplatonikers bestand wohl darin, Unwidersprüchlichkeit und logische Schlüssig-

---

[255] Vielleicht liegt darin auch der Grund, weshalb die relativ umfangreiche Pythagorasvita in den kleineren Exzerptsammlungen (Pseudo-Hesychius, Arsenii *Violetum*, Eudociae Augustae *Violarium*) überhaupt keine Berücksichtigung gefunden hat; vgl. MARCOVICH Bd. II (vgl. Anm.231) 332f. 345 Tabellen zu den Exzerpten aus den Viten.

[256] LIETZMANN, H.: Geschichte der alten Kirche, Bd. III, Berlin 1938, 32. Zur Biographie des Porphyrios ist immer noch BIDEZ *Vie de Porphyre* zu vergleichen. Für die Fragmente vgl. SMITH *Porphyrius. Fragmenta*; ebd. XLI-XLIX wichtigste Literatur; vgl. zum Verhältnis zwischen Porphyrios und Iamblich *unten* S.147.

[257] Vgl. auch CLARK *Philosophic Lives* 41-43. In der Auseinandersetzung mit den Christen verlangte der Vorwurf der Inkonsistenz der eigenen Lehre nach einer Richtigstellung. Der afrikanische Christ und Rhetorikprofessor Arnobius von Sicca wendet sich im zweiten Buch (II 13) seines Werkes *Contra nationes* allgemein gegen die Verfechter eines heidnischen „Synkretismus". Er wirft der heidnischen Philosophie die Divergenz ihrer Lehrmeinungen vor und zählt die philosophischen Schulen mit ihren jeweiligen Grundaussagen auf, die eben nicht in Übereinklang zu bringen seien (II 9-10). Daß Arnobius bei diesem Generalangriff Leute wie Porphyrios im Auge hat, wurde schon erkannt; vgl. JAKOBI, R., Art. ‚Arnobius der Ältere', LACL 52-54; SIMMONS, M.B.: Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian, Oxford 1995, passim.

keit der gesamten philosophischen und theologischen heidnischen Tradition zu erweisen.[258] Der Wahrheitsanspruch heidnischer Geisteskultur lag für ihn sowohl in ihrer synchronen als auch diachronen Kontinuität begründet. So hat er eine Schrift verfaßt, die in sieben Büchern die Einheitlichkeit platonischer und aristotelischer Philosophie herausstellte (Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν ζ΄). Ebenso interpretierte er als uralt geltende Werke, die zu seiner Zeit den Rang heiliger Offenbarungsschriften hatten und machte sie für die eine, einzig authentische, pagane Philosophie neuplatonischer Prägung nutzbar (frr.362-368 SMITH Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου[259], frr.303-350 Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας). Auch die Wahrheit der homerischen Dichtung brachte er ans Licht und legte sie auf das philosophische Denken seiner Zeit hin aus; dies tritt beispielsweise anschaulich in der Schrift „Über die Höhle der Nymphen in der Odyssee" (Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρου[260]) hervor, die orientiert an Platons Höhlengleichnis als die wahrnehmbare Welt gedeutet wird, aus der der Mensch seine Seele befreien muß (Kap. 8).

Für Porphyrios gehört Pythagoras unter die großen alten Autoritäten, die in besonderer Beziehung zu einer Urwahrheit (ἀληθὴς λόγος) standen und die es deshalb in der eigenen philosophischen Vorstellungswelt in Kohärenz zu bringen galt.[261] Der Neuplatoniker hat zwar nirgends erkennbar den als pythagoreisch geltenden Leh-

---

[258] Zu Porphyrios als *dem* „Sachwalter des mittelplatonischen Erbes" vgl. DÖRRIE *Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios* 4-25. Zur Vorstellung eines zu bewahrenden ἀληθὴς λόγος bei Plotin vgl. *Enn.* II 9,6 (καινοτομεῖν → ἰδία φιλοσοφία → ἔξω τῆς ἀληθείας).

[259] Die Überlieferung lautet hier Εἰς τὴν Ἰουλιάνου τοῦ Χαλδαίου φιλοσόφον ἱστορίαν ἐν βιβλίοις δ΄; vgl. Suda IV p.178,22f. ADLER, der die überlieferte Lesart beibehält. Mit VALESIUS' Emendationen hat man hierin die zwei Schriften Εἰς τὰ Ἰουλιάνου τοῦ Χαλδαίου, einen Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln*, und die Philosophiegeschichte, φιλοσόφος ἱστορία ἐν βιβλίοις δ΄, zu sehen. Alte Ausgabe der Fragmente von Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, die größtenteils aus der *Praeparatio evangelica* Eusebs geschöpft sind, von WOLFF, G., Berlin 1856. Zu den von Porphyrios' zitierten *Chaldäischen Orakeln* ausführlich LEWY *Chaldean Oracles and theurgy* 7-65; ebd. 68 „Porphyry was the first to propound a platonizing interpretation of the Chaldean Oracles."; vgl. ebd. 449-456.

[260] Edition: WESTERINK, L. A. u.a., Buffalo 1969. Vgl. dazu PEPIN *Porphyre, exégète d' Homère* 241-266.

[261] Zu Porphyrios' Grundauffassung eines Logos, der sich schon immer in den Lehren der Weisen widerspiegelt DÖRRIE *Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios* 3-8.

ren den absolut-autoritativen Rang eingeräumt, der ihnen von den Neupythagoreern zugesprochen wurde, und sie etwa als Fundament seiner eigenen Philosophie zugrunde gelegt. Doch wo es sich anbot, zog er die Weisheit des Pythagoras zur Bekräftigung heran. In der Schrift *De abstinentia* lag dies thematisch nahe.[262] Außer den pythagoreischen Regeln zur Enthaltsamkeit widmet er dort den „mathematischen Lehren" (μαθήματα) an zwei Stellen seine Aufmerksamkeit. Einmal deutet er – ohne die Pythagoreer namentlich zu erwähnen – an, daß die Beschäftigung mit der „Mathematik" als Vorstufe (οὐ συμπληρωτικόν) auf dem Weg zum Glück eine „gereinigte Lebensweise" bietet (*de abst.* I 29 τὰ μαθήματα τὰ ἔξωθεν καθαρτικὸν ἐπέχοντα τρόπον ἡμῶν); an anderer Stelle (II 36) referiert er ausführlicher, welche mystische Bedeutung die Zahlen und Zeichen der Pythagoreer besitzen;[263] in der *Pythagorasvita* wird er zeigen, daß ihm genauere Quellen zur mystischen Allegorese vorlagen. Im Rahmen seiner „rationalen" Philosophie plotinischer Prägung rezipiert er „Pythagoreisches" – zumindest unter diesem Namen – nicht.[264]

Es verdient besondere Beachtung, daß Porphyrios selbst die μαθήματα (der Pythagoreer) als Hilfsmittel auffaßt, die gleichsam als von außen hinzutretender Beitrag (τὰ ἔξωθεν) den Rahmen für die Philosophie (τὸ ζῆν κατὰ νοῦν) bieten können. In der *Vita Pythagorica* hingegen wird er die μαθήματα gemäß der sachlichen Intention des Philosophiegeschichtsschreibers als den eigentlichen Inhalt Pythagoreischer Philosophie vorstellen.

Wir werden zu beachten haben, welchen Platz Porphyrios dort dem italischen Philosophen innerhalb der *Philosophiegeschichte* zuteilt, was er als dessen Lehren referiert und welche Bedeutung er ihm im Zusammenhang mit seiner eigenen Philosophie zumißt.

---

[262] Vgl. O'MEARA *Pythagoras revived* 27f., der zeigt, daß hier der Bezug auf Pythagoras auf einer breiteren Grundlage stattfindet und Porphyrios dessen Vegetarismus als einen Bestandteil seiner platonischen Philosophie, einer „Platonic metaphysical and ethical otherworldliness" (ebd. 28), ansieht.

[263] Die „Zahlentheologie" verbindet auch Plotin mit den Pythagoreern – zu der Zeit, als Porphyrios bei ihm weilt (*siehe unten* Anm.334).

[264] Vgl. auch das Ergebnis WASZINKs *Porphyrios und Numenios* bezüglich der Rezeption der Lehren des Numenios (ebd. 78): „Direkt hat Numenios auf Porphyrios gewirkt durch sein tiefgehendes Interesse für die Weisheit alter Barbarenvölker ... und weiter durch die, mit seiner Ehrfurcht für diese Weisheit direkt zusammenhängende, allegorische Deutung alter Mythen."

Die *Pythagorasvita* des Porphyrios, wie sie uns heute vorliegt, ist der einzige, fast vollständig erhaltene Abschnitt aus dem ersten Buch (T207 SMITH) einer *Philosophiegeschichte* (φιλόσοφος ἱστορία).[265] In Form einer Biographiensammlung wurde darin die Entwicklung der Geistesgeschichte von Homer bis Platon in vier Büchern aufgezeigt.[266] Eusebios, Kyrill von Alexandrien und Theodoret haben uns aus diesem Kompendium wichtige Fragmente erhalten, die die negative Tendenz der *Sokratesvita* des dritten Buches und den durchgehend positiven, belehrenden Charakter der *Platonvita*[267] des vierten Buches erahnen lassen.

Eunap berichtet in der Vorrede zu seinen *Sophistenviten*, daß Porphyrios die Philosophen bis zu Platon behandelt, während Sotion, obwohl älter, die Biographien bis auf seine Zeit weitergeführt habe. Er charakterisiert die Tätigkeit der beiden Biographen als ein „Aufrechnen" der Philosophiegeschichte anhand der zusammengestellten Lebensschilderungen, ἀνελέξαντο[268] (VSoph 2,1,1). Die Bemerkung jenes Biographen des 4. Jahrhunderts ist verwunderlich, da er doch zwei zeitlich so entfernt liegende Autoren in einen Zusam-

---

[265] Vgl. Fragmente 193-224 SMITH. Zur Philosophiegeschichte des Porphyrios vgl. SEGONDS' Appendix mit Einführung und Kommentierung der Fragmente in DES PLACES/SEGONDS *Vie de Pythagore* 163-197. Die Beschreibung des Werkes bei RAMOS JURADO *Jámblico de Calcis y el género biográfico* 288 ist für Buch I zu ungenau und für Buch IV falsch.
Es sei noch an die unter Galens Namen überlieferte Schrift Περὶ φιλοσόφου ἱστορίας erinnert (DIELS *Doxographi* 597-648), in der zu Anfang zwei Sukzessionsketten, und zwar ähnlich wie bei Diogenes Laertios eine ionische und eine italische Entwicklungslinie, aufgezeigt werden (vgl. aber die Athetierung von DIELS *Doxographi* 601,3-5); das Werk des Nikias von Nikaia trug den Titel ἡ περὶ τῶν φιλοσόφων ἱστορία (vgl. Athen. *Deipn.* IV 162e4), ebenso wohl das des Damaskios (vgl. Suda δ 39 und öfter; dazu Anm.317). Daß Porphyrios noch eine Chronik verfaßt haben soll, halte ich angesichts des einen dürftigen Testimoniums aus der arabischen Überlieferung (T225 SMITH) für unwahrscheinlich; die Erwähnung von Homer und Hesiod kann ohne Probleme auf seine φιλόσοφος ἱστορία zurückgehen (vgl. fr.202). Probleme bereitet jedenfalls der klare Widerspruch bezüglich der Lebenszeiten der beiden Epiker.

[266] Porphyrios gab nach Art der Chronographie die Lebensdaten der Philosophen auch im Verhältnis zur babylonischen Geschichte an (vgl. fr.204).

[267] Die ausführlichen philosophischen Abschnitte sprechen dafür, daß diese Vita als der Endpunkt des ganzen Werkes sehr umfangreich gewesen sein mag, und möglicherweise nahm sie ein ganzes Buch in Anspruch, genauso wie bei Diogenes Laertios, Buch III. Die syrische Übersetzung dieses letzten Buches war IBN AN-NADÎM noch bekannt (T194a SMITH; vgl. T194c).

[268] Vgl. LSJ 111 s.v. ἀναλέγω II med. „reckon up".

menhang bringt und damit suggeriert, als stünden die beiden erwähnten Werke irgendwie miteinander in Beziehung. Der Autor der Sophistenviten dürfte durch die *Philosophiegeschichte* des Porphyrios, die er genauso wie dessen *Plotinvita* kannte (VSoph 3,1,2; 3,1,5), dazu verleitet worden sein, auf Sotion einzugehen, der ihm nicht mehr vorlag.[269] Es mag sein, daß Porphyrios selbst in seiner heute verlorenen Einleitung eine Intention kundgab, die mit den Biographien des Sotion etwas zu tun hatte.[270]

Wie oben erwähnt, kam es Sotion in seinem Werk darauf an, zwei getrennte Entwicklungslinien der Philosophiegeschichte zu konstruieren. Sein Sukzessionsschema, das Diogenes Laertios übernahm, ließ keinen Zweifel daran, daß Platon und Pythagoras zwei verschiedenen Traditionen angehörten: Bei Sotions Nachahmer Diogenes beinhaltet das dritte Buch die *Platonvita*; der Sokratesschüler gehört dort zur „ionischen Linie", während Pythagoras im achten Buch den Beginn der „italischen Linie" markiert. Zudem erschien bei Sotion die Person des Platon nicht nur in angenehmem Licht, wie wir aus einer Bemerkung des Athenaios schließen dürfen, der referiert, daß Sotion gegen die Originalität seiner Dialoge argumentierte (*Deipn.* XI 505b3-11).

Höchstwahrscheinlich hat Porphyrios sein Werk in Opposition gegen die bekannte Darstellung des Alexandriners verfaßt. Ihm mußte es darum gehen, den Archegeten seiner Schule, Platon, mit dem altehrwürdigen Weisen, Pythagoras, dessen Bedeutung für den Platonismus die ersten Neupythagoreer herausgestellt hatten, in Beziehung zu setzen.

Alles deutet darauf hin, daß die neuplatonische Vitentradition, die von Porphyrios ausgeht, eine gradlinige Sukzession von Pythagoras als Archegeten der Philosophie über Platon bis hin zu Plotin und dessen Nachfolgern zu propagieren suchte.[271]

---

[269] Dies gibt er deutlich zu erkennen, wenn er (VSoph 2,1,2) schreibt: „Sotion *scheint* (sc. mit seinen Biographien) weitergegangen zu sein", Σωτίων δὲ καὶ καταβὰς ἐφαίνετο.

[270] Porphyrios ging wohl auch in seinem siebenbändigen (verlorenen) *Kategorienkommentar* auf diesen Philosophen ein (vgl. fr.66 SMITH); vgl. DES PLACES/SEGONDS *Vie de Pythagore* 164. Die Bemerkung PHILIPS *Biographical Tradition* 191, „from the notice in Suidas (s.v. ‚Porphyrius') it is plain that the *history* enjoyed an authority like that of Sotion or, in its different kind, like the *Placita* of Aetius", scheint mir den Suda-Eintrag π 2098 etwas überzuinterpretieren.

[271] Vor diesem Hintergrund bietet sich vielleicht eine Erklärung für die Tatsa-

Nach allem, was wir erkennen können, ließ Porphyrios im ersten Buch seines Werkes die *Philosophiegeschichte* insgesamt bei Pythagoras beginnen. Eine kontinuierliche Traditionslinie führte bis auf Platon, der am Gipfel der Entwicklung stand. Es bietet sich demnach eine Erklärung dafür, weshalb Porphyrios seine φιλόσοφος ἱστορία, die nur noch eine einzige διαδοχή gelten ließ[272], mit dem vierten Buch, der *Platonvita*, beenden konnte. Gegenüber der ungünstigen Einordnung bei Sotion war nun der Meister rehabilitiert. Daß die nachfolgende Philosophiegeschichte nur noch durch den allmählichen Abfall von der Weisheit Platons gekennzeichnet war (Numenios fr.24), bis Plotin ihre Göttlichkeit wieder ans Licht brachte, davon mußten sowieso alle überzeugt sein.

Der Plotinschüler brachte Pythagoras in Verbindung mit den Sieben Weisen (fr.203 SMITH).[273] Zwischen ihnen und dem samischen Philosophen versuchte er in mehrerer Hinsicht einen Zusammenhang herzustellen. Auf der einen Seite gab Porphyrios zu bedenken, daß „manche Leute" Abaris und Epimenides - nach der *Vita* Schüler des Pythagoras[274] - unter die Sieben Weisen zählten

---

che, daß Diogenes Laertios, der die zweisträngige Sukzession vertrat, und seine direkten „Informanten" gänzlich von den Neuplatonikern verschwiegen werden. Daß schon für Favorinos die Auffassung einer einsträngigen Philosophen-Sukzession von Pythagoras über Sokrates, Platon, Aristoteles bis zu den Stoikern angenommen werden darf, war bei Diogenes Laertios angedeutet (vgl. DLVP 48; *siehe oben* S.103). Diese philosophiehistorische Auffassung herrscht dann von den byzantinischen Platonikern bis hin zur Renaissance vor; vgl. Psellos *Philosophica minora* vol. II p.148,17-19; Plethon Νόμων συγγραφή, ed. C. ALEXANDRE 1858 (Ndr. 1966), p.32,18ff.

Vgl. POHLENZ, Art. ‚Panaitios' 18.3 (1949), 427f. über das Werk Περὶ αἱρέσεων des Panaitios, der „der alexandrinischen Philologie, die die Philosophen in eine ionische und eine italische Reihe aufteilte, ... die Abfolge einer kosmologischen (und durch die Eleaten nach der Dialektik hin ergänzten) Periode und einer ethischen Orientierung" gegenüberstellte, „die mit Sokrates beginnt und über die kleinen Sokratiker bis zur Gegenwart herrscht (Diog. Laert. Proem. 18)."

[272] Daß eine φιλόσοφος ἱστορία und τῶν φιλοσόφων διαδοχαί als ein und dasselbe aufgefaßt werden können, zeigt die Zitierung des oben (Anm.265) erwähnten Werkes des Nikias von Nikaia bei Athenaios (*Deipn.* XI 505b10; VI 273d4f.). Vgl. auch die doppelte Ausdrucksweise bei Eunap VSoph 2,1,1 Τὴν φιλόσοφον ἱστορίαν καὶ τοὺς τῶν φιλοσόφων ἀνδρῶν βίους Πορφύριος καὶ Σωτίων ἀνελέξαντο.

[273] Testimonium 207a SMITH: "[And Porphyry recounted] in the first section of his book on the history of the philosophers and their stories and their opinions some wonderful stories which appeared about Pythagoras ..."

[274] Neben Empedokles gehören diese beiden zu den prominentesten Schülern

(fr.203a SMITH, Zeile 7-11); diese „Umstellung" bedeutete, daß der Meister der beiden genannten Weisen natürlich einen Rang einnähme und damit eine Autorität beanspruchen durfte, welche die jener Berühmtheiten noch weit überträfe. Andererseits finden wir in der *Pythagorasvita* selbst den Einwurf, daß „einige Leute" den thrakischen Schüler des Pythagoras, Zalmoxis, Thales nennen (PVP §14)[275], der ja unbestritten zur Gruppe der Weisen gezählt wurde. Diese Andeutungen lassen vermuten, daß Porphyrios seinen italischen Philosophen vor den anerkannten traditionellen Geistesgrößen der Hellenen herauszustellen bemüht war. Leider ist nicht mehr zu erschließen, an welcher Position seine *Pythagorasvita* innerhalb des ersten Buches der *Philosophiegeschichte* ihren Platz hatte. Es ist aber denkbar, daß die Pythagorasfigur nach Homer und Hesiod den Reigen der Philosophen eröffnete.[276] Auf jeden Fall dürfen wir bei normaler Buchgröße davon ausgehen, daß die *Vita* den Großteil des ersten Buches beanspruchte und dessen Hauptbestandteil ausmachte.[277]

Der uns heute als *Pythagorasvita* des Porphyrios überlieferte Text bricht am Ende mitten im Satz ab.[278] Dennoch ist die *Vita* kein

---

des Pythagoras, vgl. PVP §28 und §29; die langen Episoden mit Abaris bei Iamblich IVP §§90-93, §§215-222, außerdem IVP §§140f.; zu Epimenides IVP §104 p.60,6 und §222 p.119,29ff.

[275] Als Gewährsleute werden hier τινες angegeben. Es ist nicht auszuschließen, daß es sich um einen Originaleinwurf des Porphyrios handelt (vgl. fr.203a "some people"), den er an einer Schnittstelle plaziert, am Ende des angeblichen Diogenes Antonius-Zitates (vgl. ROHDE Roman 272-6 A.2) und kurz vor Dionysophanes (PVP §15 p.42,11), eine Stelle, die JÄGER *Quellen* 39 „Schwierigkeiten" bereitet hatte, weil sie sich nicht in seine These fügte; vgl. die Erklärungsversuche JÄGERs *Quellen* 39f., der die Problemstelle (PVP §§14f. p.42,9-15) als Einfügung aus dem Handbuch wegerklärt. Das setzt voraus, daß Porphyrios mitten in der Darstellung des Diogenes Antonius, die nach JÄGER *Quellen* auf dem (ausführlicheren) Handbuch beruht, Erläuterungen aus eben demselben Handbuch einfügen würde. Warum sollte sich Porphyrios dann überhaupt erst an dem unsicheren Romanautor orientieren wollen?

[276] Anders die Anordnung bei SMITH (T207), der sie an das Ende des ersten Buches stellt.

[277] Ein Vergleich mit den Büchern von *De abstinentia* macht deutlich, daß die Pythagorasvita ca. zwei Drittel einer normalen Buchlänge beansprucht. Im Vergleich dazu konnten im ersten Buch somit alle anderen Themen (vgl. frr 200-206: Chronologische Fragen bzgl. Fall Trojas, Homer, Hesiod, die Sieben Weisen, Anaxagoras, Pherekydes v. Athen) nur gestreift werden.

[278] Nach BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 86 A.4 verdankt die Pythagorasvita des Porphyrius ihre Überlieferung dem allgemeinen Interesse, das in der iam-

Fragment. Eher wird bei genauerer Betrachtung der Struktur die Vermutung nahegelegt, daß der letzte Abschnitt (§§59-61) über das pythagoreische Freundschaftsverhalten eine Hinzufügung ist. Der Text findet nämlich zuvor mit dem Abschnitt „Niedergang der Schule" einen natürlichen Abschluß. Darauf wird gleich zurückzukommen sein.

In ähnlicher Weise wie Diogenes Laertios setzt Porphyrios Informationen aus einzelnen Quellen ohne längere Bemerkungen seinerseits aneinander[279], wobei er über die Herkunft der Aussagen – ganz anders als Iamblich – Rechenschaft gibt.[280] Zum Teil übernimmt er auch die Autoren-Angaben seiner direkten Quellen: Nach der Auswertung ROHDEs lagen Porphyrios bei der Abfassung seiner *Pythagorasvita* 4 selbständige Bücher vor: 1. eine aus älteren Autoren zusammengesetzte gelehrte Biographie, 2. Nikomachos, 3. Moderatus, 4. Antonios Diogenes.[281] Die wörtlichen Übereinstimmungen mit Iamblich kommen gemäß ROHDE durchweg durch die gemein-

---

blichischen Schule geweckt wurde; sie sei vom Sog des großen „pythagoreischen Lebens" des Iamblich mitgezogen worden. Eher bestand ein allgemeines Interesse an Pythagoras, das die Überlieferung der in Rede stehenden Texte bewirkte. Es gilt zu berücksichtigen, daß die PVP einen viel weiteren Verbreitungsgrad hatte als die IVP, die – wie zu vermuten sein wird – allein in der neuplatonischen Schule in Ansehen stand und ihren „Sitz im Leben" hatte.

[279] Dagegen vermitteln die Fragmente seiner Platonvita (frr.219-223) einen ganz anderen Eindruck; hier schien Porphyrios eigenständig unter dem Blickwinkel des zeitgenössischen Platonismus die Lehre der für ihn maßgeblichen Autorität zu erläutern.

[280] Νεάνθης δ' ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν μυθικῶν / Νεάνθης / 'Απολλώνιος δ' ἐν τοῖς περὶ Πυθαγόρου / 'Απολλώνιος / Δοῦρις δ' ὁ Σάμιος ἐν δευτέρῳ τῶν ὥρων / Τίμαιος / Λύκος δ' ἐν τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν / Εὔδοξος ἐν τῇ ἑβδόμῃ τῆς γῆς περιόδου / 'Αντιφῶν δ' ἐν τῷ περὶ τοῦ βίου τῶν ἐν ἀρετῇ πρωτευσάντων / 'Αριστόξενος / Διογένης δ' ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις / Διονυσοφάνης / Δικαίαρχος / Νικόμαχος / 'Αριστόξενος / Διογένης / 'Αριστοτέλης / Μοδέρατος ὁ ἐκ Γαδείρων / Νεάνθης / Δικαίαρχος δὲ καὶ ἀκριβέστεροι / Νικόμαχος / 'Αριστόξενος ἐν τῷ περὶ τοῦ Πυθαγόρου βίου / 'Αριστόξενος / 'Ιππόβοτος καὶ Νεάνθης. 15 verschiedene Gewährsmänner, bei insgesamt 24 Zitatmarkierungen.

[281] Vgl. ROHDE *Quellen* 125f. und *Roman* 272-276 A.2; sein Schüler JÄGER *Die Quellen des Porphyrios* ordnet unter zusätzlicher Heranziehung von Diogenes Laertios, Clemens von Alexandrien und Hippolyt die bei ROHDE fraglichen Stellen einem „Handbuch A" zu, aus dem ebenso Diogenes Antonius ausschließlich geschöpft habe; damit reduziert er die Anzahl der Quellen auf 3. Ähnlich nimmt LÉVY *Recherches* 90-93 neben Handbüchern Antonios Diogenes und Nikomachos als die beiden Hauptquellen an. RADICKE *Nicomachus of Gerasa* (in FgrHist IV A7, 1063) 125 A.13 möchte in der Quelle 1 von ROHDE weitere Nikomachos-Fragmente sehen.

same Vorlage des Nikomachos-Textes zustande. Eine direkte Abhängigkeit des Iamblich von Porphyrios sollte nicht angenommen werden (*siehe unten* S.224ff.).

In der arabischen Überlieferung hat sich außerdem eine *Pythagorasvita* erhalten, die man gemeinhin in direkten Zusammenhang mit der griechischen Lebensbeschreibung des Porphyrios bringt und als umgestaltende Übersetzung ausgibt.[282] Die unten angeführte rein schematische Gegenüberstellung mag zeigen, daß diese beiden *Viten* keineswegs in so enger Beziehung stehen, wie das die Rede von einer „arabischen Version der *Pythagorasvita* des Porphyrios" nahelegt. Zumindest hätte ein später Redaktor wesentlich in den Text des Neuplatonikers eingegriffen, ihn umgestellt, ihm hinzugefügt und vor allem sehr vieles ausgelassen.[283]

Um einen genaueren Einblick in die *Pythagorasvita* des Porphyrios zu bekommen, soll in der folgenden Übersicht die Komposition des Werkes nachvollzogen werden. Eine Gliederung des Textes, die für einzelne Abschnitte Quellenzuschreibungen vorsichtig anzugeben versucht, mag den sinnvollen Bauplan und die Hauptgedanken des Textes verdeutlichen[284]:

---

[282] Dt. Übersetzung der arabischen *Pythagorasvita* in ROSENTHAL *Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten*; arabischer Text mit Anmerkungen in SODANO/GIRGENTI *Porfirio, Vita di Pitagora* 198-216. Einen groben Überblick zu Porphyrios in der arabischen Überlieferung gibt WALZER *Porphyry and the arabic tradition*.

[283] Im Rahmen einer speziellen Interpretation der Pythagorasvita des Porphyrios müßte der Abhängigkeitsfrage näher nachgegangen werden. Auf jeden Fall sind für die arabische Version zusätzliche Quellen anzunehmen. Die Rückbeziehung auf Porphyrios kann nur über einige Zwischenstufen erfolgen.
Die in der rechten Spalte gegebene Gegenüberstellung der arabischen Vita soll zeigen, daß nur einzelne Paragraphen der griechischen Pythagorasvita meist in veränderter Darstellung durch Auslassungen - gekennzeichnet mit * - oder Zusätze - gekennzeichnet mit + - in der arabischen Vita zudem in ganz anderer Position - gekennzeichnet mit (x) - erscheinen.

[284] Es wird der Text der Edition von DES PLACES/SEGONDS *Vie de Pythagore* zugrundegelegt. Eine daran orientierte Ausgabe des Textes mit ausführlich kommentierter Übersetzung bietet MAKRIS Πορφυρίου Πυθαγόρου βίος. Hier kann keine erschöpfende Behandlung der Pythagorasvita angestrebt werden. Die Quellenzuschreibungen lassen die Frage möglicher Zwischenstufen außer acht, sagen also nichts über die *direkte* Abhängigkeit aus. PHILIP *Biographical Tradition* 186 A.1 (*siehe unten* S.226) bietet ein grobes und meiner Ansicht nach mißlungenes Strukturschema, das von RAMOS JURADO *Jámblico de Calcis y el género biográfico* 289 übernommen wird; besser erfaßt PRIESSNIG *Literarische Form der spätantiken Philosophenromane* 28 die Struktur. Zur Interpretation COX *Biography* 34-40; 143.

I. Leben	A. Entwicklung: Die erste Lebensphase	Arabische Vita

Version A sachlich (gelehrte Biographie, meist hellenistische Quellen)

Abstammung und Herkunft

§§1-2 Seine Eltern, Familie, Lehrer – *Q: Neanthes/Apollonios* **§1*(1)**

§§3-4 Seine Kinder – *Q: Duris von Samos/"andere"/Timaios* **§2*(2)**

§5 Ungewissheit über seine Heimat – *Q: Lykos* **§2*(4)**

§4(13)

Bildungsreisen (διδασκαλία)

allgemein

§6 p.38,15-21 zu den Ägyptern, Chaldäern, Phönikern für die Wissenschaften – *Q: "die meisten", durch Porphyrios selbst zusammengefaßt*

§6/7 p.38,21-25 zu den Magiern für die Religiosität und Lebenspraxis (ἁγιστεία, ἐπιτηδεύματα) – *Porphyrios selbst*

genauer

§7 p.38,26-39,4 Spezifizierung der ἁγιστεία – *Q: Eudoxos*

§§7-8 p.39,4-24 Schikanierung und Bewährung in Ägypten – *Q: Antiphon*

Die samische Phase **§§7-9⁺(7)**

§9 p.39,24-40,6 Rückkehr und Leben auf Samos – *Q: Nikomachos (?)* ~ IVP §26f.*

§9 p.40,6-10 Flucht im Alter von 40 Jahren vor der Tyrannis – *Q: Aristoxenos*

Version B erzählerisch

§10 Die Auffindung des Astraios durch Mnesarchos und die Adoption des Pythagoras durch Androkles – *Q: Diogenes Antonios (2. Jh. n. Chr. ?)* **§§10*(3)**

§§11/12 Die Ausbildung des Pythagoras (Anaximander, Ägypter, Araber, Chaldäer, Hebräer, Zaratos) – *Q: Diogenes Antonios* **§§10-12*(5)**

§§13-14 p.42,9 Die Schüler des Pythagoras – *Q: Diogenes Antonios*

§13 Physiognomische, verhaltenspsychologische Beobachtung des Astraios

§14 bis p.42,9 Die Ausbildung des Zalmoxis (auf Herodot zurückgehend)

Zusätze des Porphyrios

§§14/15 p.42,9-15 Identifikation des Zalmoxis mit Thales, Herakles und einem Sklaven des Pythagoras – *Q: Dionysophanes*

§15 p.42,15-43,2 Leistungen der samischen Phase **§15*⁺(6)**

Zusammenführung der beiden Versionen

§16 p.43,3-6 Flucht aus Samos

B. Wirken: Die italische Lebensphase

§§16-17 p.43,6-22 Überfahrt: Besuch der Götterstätten in Delphi (Apoll) und Kreta (Zeus)
§§18-20 Sein Wirken in Kroton §18⁺(8)
politische Aktivität
§18 Die Reden vor den Ältesten, Jugendlichen, Kindern und Frauen – *Q: Dikaiarchos*
§19 Die Wirkung dieser Reden und ihr Hauptinhalt – *Porphyrios selbst (?)* §19*(9)
schulische Aktivität
§20 bis p.45,12 Der Erfolg seiner öffentlichen Vorlesung: die Schulgründung – *Q: Nikomachos* ~ IVP §30
p.45,13-20 Die göttliche Verehrung des Pythagoras und der Kerngedanke der Lehre: die Vierzahl (τετρακτύς)
– *Porphyrios selbst (?) bzgl. Verse 47f.* des *Carmen aureum*
§§21-25 Sein Wirken für die Menschheit – *Q: Nikomachos* ~ IVP §21*(10)(12)
§§21-22 Die Befreiung von der Tyrannei (IVP §§33f., §241) §22*(11)
§§23-25 Befreiende und belehrende Wundertaten (IVP §§60-62, §36)
§§26-31 Sein göttliches Wesen und Wissen – *Q: Nikomachos* ~ IVP*
§§26-27 p.48,21 Vollkommenes Wissen über seine Seele (IVP §63)
§27 p.48,21-§29 Wunderzeichen seiner Göttlichkeit (IVP §§134-136)[285]
§§30-31 Wissen über die Zusammenhänge im Kosmos (IVP §65, §67)[286]

II. Lehre A. Pythagoreische Ethik – *praeparatio* zur Weisheit

§§32-36 Seine Lebensart (διαγωγή) als Vorbild
§32 Seine Lebensregel und der Tagesablauf – *Q: Diogenes Antonios*[287]
§33 Das Verhalten gegenüber den Freunden
§§34/35 Seine Nahrung und ihre Wirkung (Diätetik) §34*(15)
§36 Seine Opfergewohnheiten

---

[285] Die Voraussage der Schiffsleiche (§28 p.49,9-12) ist an der entsprechenden Stelle nicht in der *Vita Pythagorica* des Iamblich zu finden, ebenso die Formulierung (p.49,13-15) ὡς δ' ἁπλῶς εἰπεῖν κατ' οὐδενὸς ὑπενοήθη πλείονα οὐδὲ περιττότερα.

[286] Die Rahmung dieses Abschnittes §30 p.50,2-5 (Bezauberung – κατακηλεῖν – der Seelenleiden durch Musik) und §31 p.50,20-51,3 (musische Planetenharmonie) findet sich in der Parallelstelle bei Iamblich (IVP §65 p.36,20f. + §67 p.37,27-38,8) nicht, so daß diese auf Porphyrios selbst zurückgehen könnte (vgl. den Rückverweis auf die Heilung PVP §33 p.51,21 καθάπερ ἔφαμεν); von RADICKE FgrHist IV A7, 1063 wird alles kritiklos in fr.1 (= PVP §§20-31) für Nikomachos verbucht.

[287] Relativ sicher ist nur, daß dieser Paragraph auf Diogenes Antonius zurückgeht. Die Markierung des Fragmentes trifft ja nur auf die Schilderung des Tagesablaufs zu (§32 p.51,3f. τὴν δὲ καθ' ἡμέραν αὐτοῦ διαγωγὴν ἀφηγούμενος ὁ Διογένης φησί).

§§37-41 Seine lebenspraktische Unterweisung (διδασκαλία)
§37 Einteilung in Akusmatiker- Mathematiker **§37*(16)**
§§38-39 p.54,24 Seine Anweisungen (παραινέσεις)
§39 Die drei erstrebenswerten Dinge und die Ablehnung der Genußfreude
§40 Die beiden Zeiten (καιροί) zur Selbstbesinnung
§41-p.55,3 Die Hauptanweisung: „wahrhaftig sein"
– *Porphyrios selbst (Betonung der magi; vgl. §6/7)*
§§41-45 p.55,3-57,16 Die Erziehung durch „delphische" Symbole
§41 p.55,3-11 „mystische Symbole" (μυστικῷ τρόπῳ) – *Q: aus Aristoteles (?)*
§42-45 p.57,17 „ethische Symbole"
§44 ausführliche Begründung des Bohnenverbotes – *Q: Antonios Diogenes (vgl. Joh. Lyd. de mens. IV 42)*
§45 p.57,14-16 weitere Abstinenzgebote – *Q: Aristoteles (vgl. DL VP 36)*

Angelpunkt ethischer und philosophischer Lehre
§45 p.57,16-21 Die gereinigte Seele ist die Voraussetzung zur Selbsterkenntnis

B. Pythagoreische Wissenschaft – der Zugang zur σοφία

§46 p.57,22-58,6 Das Ziel der Philosophie: Autonomie des Geistes (νοῦς)
§46 p.58,6-§47 Theoretische Vorbemerkung zum philosophischen Erziehungskonzept durch μαθήματα als Mitte zwischen Unkörperlichem und Körperlichem – *Q: Moderatos*[288]
§§48-53 Die Zahlenlehre der Pythagoreer *Q: Moderatos*
§§48-49 p.59,18 Die Zahlenlehre als wahrheitstransparente Lehre (εὔσημος διδασκαλία)
§49 p.59,19-§50 Die Lehre von Einheit und Zweiheit (ἕν – δυάς)
§§51-52 Die Lehre über die anderen Zahlen
§53 Das Schicksal der pythagoreischen Lehren – *Porphyrios* (vgl. Anm.525)

III. Der Niedergang der Schule

§§54-57 p.64,12 Die Verfolgung durch Kylon – das Ende der Pythagoreer
§§54-55 p.62,22 Vorgeschichte: die Kränkung des Kylon **§§54-57*(17)**
Version A
§55 Pythagoras abwesend, Archipp und Lysis entkommen
– *Q: Nikomachos (auf Neanthes zurückgehend)* ~ IVP §252
Version B
§§56-57 p.64,6 Entkommen, Umherirren und Tod des Pythagoras in Metapont
– *Q: Dikaiarchos*
Version C
§57 p.64,6-12 Rettung des Pythagoras und Tod aus Kummer
– *Porphyrios selbst (?)*[289]

---

[288] Zu Moderatos *siehe* S.80.
[289] Iamblich referiert diese Version nicht; vgl. seine allgemeine Einleitung zu

§57 p.64,12 -§58 Fortleben der Lehre[290] - *Q: Nikomachos* ~ IVP §§252/253*

[§59-61 Die pythagoreische Freundschaft - *Q: Nikomachos (zurückgehend auf Aristoxenos)* ~ IVP §§233-236]

Die grundsätzliche Einteilung der Biographien des Porphyrios in die zwei Hauptteile, Leben (βίος) und Lehre (δόξαι), bestätigt uns schon Theodoret (*Therap.* II 95,7f. ὁ τὸν ἑκάστου βίον ταῖς δόξαις προστεθεικώς). Das „Ende des Pythagoras und seiner Schule" ist hier als eigener dritter Teil angefügt und der eigentlichen Biographie ausgegliedert, weil sein Tod in der Tradition zugleich mit der Frage nach dem Fortbestehen der Schule verbunden wurde. Dem Plotinschüler geht es, gemäß der Intention einer „Philosophiegeschichte", um die Darstellung des Lebens jenes Philosophen und der ihm zugeschriebenen Lehren, die zu Lebzeiten des Autors wieder zu Ansehen kamen.

Im folgenden werden wir die Aufmerksamkeit ausschließlich dem Mittelteil der Philosophen-Biographie zuwenden. Es ist zu erkennen, daß auf die Lebensbeschreibung (§§1-31), für die der Autor eine sachlich-dokumentarische und eine erzählerisch unterhaltende Version aus dem Roman des Diogenes Antonios[291] anbietet, ein gro-

---

den von ihm gebotenen Versionen IVP §248 p.133,6f. ὅτι μὲν οὖν ἄποντος Πυθαγόρου ἐγένετο ἡ ἐπιβουλή, πάντες συνομολογοῦσιν. - Ein entscheidender Beweis dafür, daß Iamblich auf die Vita seines Lehrers nicht einging.

[290] Laut IVP §251 p.135,9 ist die Quelle dieser Darstellung Nikomachos. Porphyrios knüpft hier wieder an die Verfolgungsversion A an, bei der Lysis und Archipp überleben, und schreibt Nikomachos weiter aus - gegen JÄGER *Quellen* 69, der das Handbuch als Quelle angibt, indem er lapidar erklärt: „Übereinstimmungen zwischen Nikomachos und dem Handbuch sind auf die Benutzung verwandter Quellen zurückzuführen." Diese Annahme ist widersinnig, denn der gesamte Abschnitt (PVP §57 p.64,13 - §61) geht samt der Nahtstelle (PVP §59 p.65,3) ausnahmslos auf die Nikomachos-Vorlage zurück, wie sich leicht aus den entsprechenden Parallelen bei Iamblich erweisen läßt: IVP p.135,19-136,13+p.125,14-25+126,19-127,10. Soll man annehmen, es sei zunächst ein Nikomachos-Exzerpt aus dem mysteriösen Handbuch abgeschrieben worden, worauf (ab PVP §59) Nikomachos im Original zitiert wird? Daß die beiden Blöcke - PVP §§57/58 und §§59-61 - bei Nikomachos in derselben Abfolge standen, halte ich allerdings für unmöglich (gegen RADICKE FgrHist IV A7, 1063 fr.3). In PVP §58 sehe ich den originalen Schluß des Nikomachos (§58 fehlt bei RADICKE FgrHist IV A7, 1063 fr.3). Weiter muß festgehalten werden, daß Iamblich und Porphyrios sich in der Wiedergabe unterscheiden. Ersterer hat den Text nach seinen Intentionen gestaltet (*siehe unten* S.438).

[291] Der Autor des Romans „Die Wunder jenseits von Thule" (vgl. dazu immer noch ROHDE *Roman* 269-309) wird nicht zuletzt aufgrund seines Namens im 2.

ßer Block (§§32-53) folgt, der die verschiedenen Aspekte seiner Lehre in zwei übergeordneten Gliederungspunkten zu verdeutlichen sucht. Zu Beginn dieses Abschnittes wird der lebenspraktisch-ethische Wert betont und sodann mit Hilfe des langen Moderatos-Zitates zur Lehrtheorie in die „wissenschaftliche" Philosophie des Pythagoreismus eingeführt.

Die Lehre und das Schicksal der von Pythagoras gegründeten Schulrichtung werden nicht etwa in dem Sinne erwähnt, daß hier ein nachahmenswertes Ideal einer schulischen Lebensgemeinschaft oder Institution propagiert werden soll.[292] Eine solche Intention verfolgt Porphyrios in der *Plotinvita*, die im Anschluß kurz zu besprechen sein wird.

Es geht dem Autor in seiner *Pythagorasvita* ganz nüchtern darum, die Lehre des Meisters an der Lebensweise seiner Jünger zu illustrieren. So referiert er außerhalb des biographischen Teils keine paradigmatischen Episoden, die die ethische Qualität oder Attraktivität der pythagoreischen Lehre und ihres Urhebers untermauern könnten. Im zweiten Haupteil will der Autor unprätentiös aus sachlich-wissenschaftlichem Interesse den Leser allein über die Grundprinzipien des Pythagoreismus informieren. So weist er auch am Ende dieses großen Abschnittes (in §53; vgl. Anm.525) darauf hin, mit

---

Jh. n. Chr. angesetzt. Vgl. FUSILLO, M., Art. ‚Antonius (3)', DNP 1 (1996), 806f., der allerdings unkritisch PVP §§10-14 und 32-36 als Exzerpte dieses Romanes angibt und mit Bezug auf den ersten Abschnitt seltsam den Inhalt des Romans zu erschließen sucht, in dem eine der Hauptfiguren, Astraios „die Lehre seines kleinen Adoptivbruders erzählte und sie in den Orient, zum Propheten Zalmoxis brachte." Das Werk, dessen rationaler Charakter einen pythagoreischen Hintergrund hat, umreißt er mit Attributen wie „polyphon" und „experimentell". Die beiden Fragmente bei Johannes Lydus *de mens.* III 5 und IV 42 (~ PVP §44 p.57,2-14 (!); vgl. dazu MEWALDT 3 A.1; ROHDE *Roman* 274 A.2) sollten erwähnt werden. – Zur Einordnung und Wertung dieses Romans mit Blick auf die verschiedenen Romantheorien FAUTH, W.: Astraios und Zalmoxis. Über Spuren pythagoreischer Aretalogie im Thule-Roman des Antonius Diogenes, Hermes 106 (1978), 220-241, der nur PVP §10 und §13 (vgl. ebd. 237 A.109) als Romanpartien angibt. Zur Rekonstruktion BORGOGNO *Sulla struttura degli Apista di Antonio Diogene.*

[292] So wird auf das schulische Aufnahmeverfahren, das bei Iamblich im Rahmen des pythagoreischen Bildungsprogramms erscheint, im biographischen Teil im Zusammenhang mit dem ersten Schüler Astraios angespielt (PVP §13); dem παιδεύειν (Erziehen) geht immer das φυσιογνωμονεῖν (Beobachtung des äußeren Erscheinungsbildes) voraus. Die sachliche und ausführliche Beschreibung paßt übrigens kaum zu den Wundergeschichten des Diogenes Antonios.

welchen Schwierigkeiten die Recherche dieser alten Lehren verbunden ist und welche Unsicherheiten sie in sich birgt.

Richten wir den Blick auf die Inhalte der „pythagoreischen Ethik", die uns bei Porphyrios vorgestellt werden, hier im besonderen auf die vorbildliche Lebensart des Meisters und die ethischen Anweisungen (§§32-45).

Zunächst werden die wichtigsten Aspekte der pythagoreischen alltäglichen Lebensweise (διαγωγή PVP §§32-36; vgl. Plat. *R.* 344E2) vorgestellt, für die Pythagoras als Vorbild fungiert. Der Morgen beginnt mit Musik, Rezitationen[293] und Tänzen, die dem Körper zur εὐκινησία (gute Beweglichkeit) und ὑγεία (Gesundheit) dienen, sowie Spaziergängen in ruhigen Hainen - „gemeinsam mit zwei bis drei Freunden". Diese Bemerkung dient als Aufhänger, um auf den Umgang mit den Freunden einzugehen. Die wichtigsten pythagoreischen Lehrsätze hierüber sind angeführt, die Pythagoras geradezu als Erfinder (πρῶτος ἀποφηνάμενος) der Freundesgemeinschaft gelehrt und praktiziert (τοὺς δὲ φίλους ὑπερηγάπα) habe: die berühmte, als pythagoreisch geltende Freundschaftsformel, daß Freunden alles gemeinsam sei (κοινὰ μὲν τὰ τῶν φίλων *siehe oben* S.64), und die Lehre, daß der Freund ein anderes Selbst sei (τὸν δὲ φίλον ἄλλον ἑαυτόν). Ohne eine Beispielepisode anzuführen, ist Pythagoras als freundschaftlicher Helfer dargestellt (PVP §33 p.51,19-21):

> „Körperlich Kranke heilte er, und seelisch Kranke tröstete er", κάμνοντας δὲ τὰ σώματα ἐθεράπευεν, καὶ τὰς ψυχὰς δὲ νοσοῦντας παρεμυθεῖτο.[294]

Mit Bezug auf die vorher erwähnten (καθάπερ ἔφαμεν) „beschwörenden", musikalischen Mittel erscheint Pythagoras als orphischer Wundermann, der Krankheiten des Körpers und der Seele, die Affekte (λύπη, ὀργή, ἐπιθυμία), zu bezwingen versteht. Der Meister selbst ist für seine Schüler das Paradigma des helfenden Freundes. Damit ist das Thema „Freundschaft" zunächst einmal abgehandelt[295],

---

[293] Die Rezitation von Homer und Hesiod zur Heilung oder Stärkung der Seele wird in der iamblichischen Vita mehrfach erwähnt (IVP §111, §164).

[294] REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk* 16f. hat in Athanasios *Vita Antonii* 14 eine christliche Umbildung der vorliegenden Passage aus Diogenes Antonios erkennen wollen.

[295] Sonst tritt das Thema nur noch sporadisch hervor, etwa in der Sorge um den Lehrer Pherekydes (§§15 und 55; vgl. in VPlot die Betreuung des Plotin durch seinen Schüler Amelios) und in der Beratung des Athleten Eurymenes (§15). In der letzten Version (C) des Niedergangs der pythagoreischen Schule opfern sich

ohne daß Episoden zur Illustration mitgeliefert würden, wie es Iamblich zu tun pflegt. Außerdem wird bei ihm die φιλία, wie noch zu zeigen sein wird, als Höhepunkt und Mitte der gesamten pythagoreischen Ethik exponiert.

Am Ende der *Vita* (PVP §§59-61[296]) finden wir relativ unvermittelt im Anschluß an das vermutliche Schlußkapitel des Nikomachos (PVP §58; vgl. Anm.290) eine Illustration pythagoreischer Freundschaft. Diese Erzählung von Phinthias und Damon fügt sich weder in die klare Struktur der *Vita* noch entspricht sie dem Vorgehen des Porphyrios, der bisher alles mit Blick auf Pythagoras selbst berichtet hatte. Man möchte zu der Überzeugung gelangen, daß diese Schlußparagraphen §§59-61 bei Porphyrios von einem späteren Schreiber aus Nikomachos hinzugefügt wurden, weil das Thema φιλία (im Hinblick auf die Bedeutung, die es bei Iamblich hat) noch nicht ausreichend behandelt schien.[297]

---

die Anhänger für ihren Meister und bahnen ihm den Weg durch die Flammen (PVP §57).

[296] Die zweite abgebrochene Freundschaftsepisode über Myllias und Timychas finden wir mit dem gleichen Einleitungssatz bei Iamblich IVP §§189-194, woraus man schließen darf, daß die dortige Geschichte in ihrem Grundbestand auf dieselbe gemeinsame Vorlage zurückgeht, d.h. Nikomachos (beruhend auf Hippobotos und Neanthes; bei RADICKE FgrHist IV A7, 1063 nicht berücksichtigt).

[297] Ein wirklicher gedanklicher Abschluß, der Ausblick in die Zukunft der „Sekte", ist tatsächlich mit dem Ende von PVP §58 erreicht: αἱ δὲ μέχρι πολλοῦ χρόνου τοῦτο διετήρησαν ἐκ διαδοχῆς τὴν αὐτὴν ἐντολὴν διαγγέλλουσαι τοῖς ἀπογόνοις – vgl. das „erste Ende" des Markusevangeliums (Mk 16,8 καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ) und den dortigen (gegensätzlichen) „zweiten Schluß" (Mk 16,20 ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ ...); besonders fällt aber in diesem Zusammenhang der letzte Vers des Matthäusevangeliums auf, der mit dem gleichen Vokabular operiert, Mt 28,20 ... διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

Außerdem stellt man bei einem Vergleich der beiden letzten Paragraphen (PVP §§60f.) mit der Parallelstelle bei Iamblich (IVP §235f.) fest, daß die Schilderung bei Porphyrios, zudem stilistisch holprig, gekürzt zu sein scheint, während Iamblich ja ausdrücklich Aristoxenos zitiert (p.127,10). Ein letzter Niederschlag, daß es sich um eine Hinzufügung handelt, könnte die Tatsache sein, daß uns die Schlußparagraphen nur in der am Bodleianus orientierten Handschriftenfamilie bis zum besagten Textabbruch überliefert sind. Die vom Codex Bodleianus divergierende zweite Handschriften-Familie (Vat.gr. 325; Leidensis B.P.G. 33 D; Mon.gr.91; vgl. DES PLACES *Vie de Pythagore* 20f.) bricht §59 p.65,7 (mit μέχρι πολλῶν) vielleicht wegen einstiger Erkenntnis des beginnenden Zusatzes ab. Auch die arabische Überlieferung kennt keine Freundschaftsepisoden.

Nach den Verhaltensregeln zur Freundschaft findet die Diätetik (δίαιτα, §§34f.) des Pythagoras Berücksichtigung, wobei merkwürdig ausführlich von Herakles stammende Rezepte einer Speise gegen Hunger (ἡ ἄλιμος τροφή) und einer gegen Durst (ἡ ἄδιψος τροφή) angegeben werden, die Porphyrios an anderer Stelle (vgl. Porph. *de abst.* IV 20) als Mittel erwähnt, um den Göttern in ihrer Bedürfnislosigkeit gleichzukommen; etwas Ähnliches findet sich bei Iamblich nicht. Es liegt nahe, daß diese lebenspraktischen Anweisungen im Roman des Diogenes Antonios ihren Platz hatten.

Das eigentliche Interesse gilt hier dem Sinn und der Wirkung der angeführten Essensvorschriften. Der Körper muß nämlich in eine gleichbleibende Verfassung (ἡ αὐτὴ ἕξις) ohne Krankheiten gebracht werden, mit der ein Gleichmaß der Seele einhergeht (PVP §35 p.52,21f.):

> ἡ ψυχὴ τὸ ὅμοιον ἦθος ἀεὶ διὰ τῆς ὄψεως παρεδήλου. „Seine Seele wies immer das ähnliche Verhalten im Blick auf."

Pythagoras war so nie von Freude gerührt (διεχεῖτο) oder verlor die Fassung (συνεστέλλετο) aus Trauer, und nie hat ihn jemand lachen oder weinen sehen, wie tautologisch versichert wird (§35).[298]

---

[298] Wir haben hier den typischen Charakterzug des von ἀπάθεια beherrschten Weisen (vgl. Plat. *Leges* 732C1-6), der in die Heiligenbiographie eingeht und bis in die Neuzeit hinein als mönchisches Ideal wirkt. Vgl. die paradigmatische Stelle, an der in ähnlicher Diktion (*unterstrichene Stellen!*) die stoische Beherrschtheit Ausdruck der Seelenreinheit des Heiligen ist, Athanasios *Vita Antonii* SC 400 Kap. 14,13-19o BARTELINK (PG 26, 865,2-8) τῆς δὲ ψυχῆς πάλιν καθαρὸν τὸ ἦθος· οὔτε γὰρ ὡς ὑπὸ ἀνίας συνεσταλμένη ἦν, οὔτε ὑφ' ἡδονῆς διακεχυμένη, οὔτε ὑπὸ γέλωτος ἢ κατηφείας συνεχόμενη· οὔτε γὰρ ἑωρακὼς τὸν ὄχλον ἐταράχθη, οὔτε ὡς ὑπὸ τοσούτων κατασπαζόμενος ἐγεγήθει· ἀλλ' ὅλος ἦν ἴσος, ὡς ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνώμενος, καὶ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἑστώς. Schon in den Sätzen zuvor ist die engere Abhängigkeit erkennbar; zur gesamten Passage PVP §§34/35 im Vergleich mit der *Vita Antonii* REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk* 14f. und 31f.; ebd. 14: PVP §34 p.52,3-5 ~ *Vita Antonii* 12 ὥσπερ ἐν ἀδύτοις ἐγκαταδυόμενος. Vgl. weiterhin PVP §35 p.52,25f. ἀλλ' οὐδὲ γελάσαντα ἢ κλαύσαντα τίς ποτ' ἐκεῖνον ἐθεάσατο. ~ Anon. *Vitae patrum Iurensium (Eugendus)* 168 *nam sicut illum tristem nemo unquam vidit, ita ridentem nullus adspexit* – wahrscheinlich von der älteren lateinischen Übersetzung der *Antoniusvita* abhängig und Sulp. Sev. *Vita Martini* 27,1 (SC 133 p.314) FONTAINE (vgl. Kommentar SC 135 p.1103-1106). Vgl. z.B. auch Theodoret *hist. rel.* prol. 7; Gregor der Große *Dial.* III 14,10-14.
Zur versöhnlichen Verbindung der antiken Idee der Gefühlsregung des Lachens mit der christlichen vgl. Clem. Alex. *Paed.* II 5 Περὶ γέλωτος. Zur sittlichen Beurteilung von Lachen und Scherz von der frühen Kirche bis ins Mittelalter SUCHOMSKI, J.: «Delectatio» und «utilitas». Ein Beitrag zum Verständnis mittelal-

Kurz wird auf die Opfergewohnheiten, die alltägliche Frömmigkeit des Schulgründers eingegangen und betont, daß er „am wenigsten" Lebewesen geopfert habe (§36). Dieses Verhaltensideal des Pythagoras hat Porphyrios auch in der Schrift *de abstinentia*, die einen einstigen „Pythagoreer" (vgl. I 3) und Plotinschüler, Firmus Castricius (vgl. VPlot 7,22-29), für die Askese zurückgewinnen will, zur Bekräftigung mehrmals angeführt (I 3; I 15; I 23; II 28; III 20).

Nach den äußeren Kennzeichen der pythagoreischen Lebensart richtet sich der Blick auf die Belehrung (διδασκαλία, §§37-41). Der Hinweis auf die grundsätzlich doppelte Art einer Schulunterweisung (§37) - einerseits „auf symbolische Weise" (συμβολικῶς) durch Merksätze (Akusmata), andererseits auf „wissenschaftlich-ausführliche Weise" (διεξοδικῶς) durch Unterrichtsfächer (μαθήματα) - schafft den Rahmen für alle weiteren Darlegungen des großen Mittelteiles (PVP §§32-53), der mit παιδεία überschrieben werden kann.

Zunächst wird der Bereich jener „Lehren" behandelt, die „ohne genauere Erklärungen" (p.53,9f. ἄνευ ἀκριβεστέρας διηγήσεως) den Schüler in ethischer Hinsicht für die höheren Lehrgegenstände präparieren sollen.

Gewisse grundlegende Frömmigkeitsgebote (παραινέσεις) sind unerläßlich: die Achtung vor Göttern, Eltern (vgl. Plat. *R.* 717B; ~ IVP §100) und dem Gesetz nimmt den ersten Rang ein, genauso wie es die *Goldenen Verse* (VV. 1-4) zum Einstieg lehren. Die nachfolgende Weisung (παρῄνει), Lebewesen zu schonen, vermerkt desgleichen Iamblich unter den Grundbestimmungen pythagoreischen Lebens (PVP §38 p.53,20-24 ~ IVP §99 p.57,20-23).

In §39 werden in populärem Jargon drei Arten der Betätigungen genannt, die der Mühe wert seien (τὰ ἄξια σπουδῆς πράγματα): Jene, welche einen guten Ruf haben und schön (εὐκλεᾶ/καλά) sind, sodann diejenigen, die dem Leben zuträglich (συμφέροντα) sind, und schließlich die angenehmen (τὰ ἡδέα). Letztere werden nun gegen den Vorwurf des Hedonismus verteidigt, und das richtige Verständnis der ἡδονή wird dargelegt:

> ἡδονὴ δὲ οὐ προσίετο τὴν δημώδη καὶ γοητευτικήν „[Pythagoras] strebte keinen vulgären und täuschenden Genuß an."

Durch die allegorische Unterscheidung von Sirenen- und Musenfreuden, welch letztere Pythagoras angestrebt habe, wird dieses Ver-

---

terlicher komischer Literatur (Bibliotheca Germanica 18), 1975, Bern/München, 9-65.

ständnis bildlich erklärt (§39).[299] Den genannten drei Kategorien der Handlungsmotivation begegnet man genauso bei Iamblich (IVP §204 p.111,26-112,3). Dort werden aber (an erster Stelle) die durch Freude motivierten Taten kategorisch abgelehnt, weil sie den Menschen „in die Verfehlung werfen" (ἐμβάλλειν εἰς ἁμαρτίαν) und so das Streben nach ihnen häßlich wie schädlich (ἀσχήμων/βλαβερός) ist.

Weiter habe Pythagoras auf zwei Zeitpunkte (δύο καιροί) besonderen Wert gelegt (PVP §40), zu denen man sich Rechenschaft über Geschehenes (τῶν μὲν γενομένων εὐθύνας) ablegen müsse und die Zukunft vorausbedenken solle (τῶν δὲ μελλόντων πρόνοια), nämlich vor dem Einschlafen und vor dem Aufstehen. Aus dem *Carmen aureum* (VV. 40-42) werden „Merkverse" für die Gewissenserforschung am Abend und Morgen angegeben.[300]

Dieser Abschnitt über das Ideal pythagoreischen Lebens wird abgerundet mit der zusammenfassenden Aussage, daß am meisten das „Wahrhaftigsein" (ἀληθεύειν) die Menschen Gott ähnlich mache.[301] Hier wird im Anschluß an den Lebenslauf des Pythagoras, der bei den Magiern (§6f. p.38,21-25) oder gar Zoroaster selbst (§12 p.41,17-21)[302] persische Lehren vermittelt bekam, deren (Ur-)Weisheit refe-

---

[299] Theodoret nimmt diese Aussage (vgl. Clem. *Strom.* I 10,48, II p.32,8 STÄHLIN/TREU) zu Anfang des Buches „Über die Märtyrerverehrung" in der *Graecarum affectionum curatio* zum Ausgangspunkt für seine Darlegung der wahren Rhetorik. Nach einer positiven Bewertung des schlichten pythagoreischen Stiles preist er den einfachen Stil der Apostel und vertritt die Auffassung, daß die Weisheit sich gerade der einfachen Formen der Rede bediene. Das 8. Buch hebt an (Theodoret *affect.* VIII 1): Πυθαγόραν ἐκεῖνον, οὗ κλέος εὐρὺ παρ' ὑμῖν, εἰρηκέναι φασὶν οἱ τὰ ἐκείνου ξυγγεγραφότες, ὡς χρὴ τῶν Σειρήνων προτιθέναι τὰς Μούσας. Zur Beliebtheit der Sirenen-Allegorie bei den Christen bis ins Mittelalter vgl. RAHNER, H.: Griechische Mythen in christlicher Deutung, Freiburg 1984 (Ndr.), 300-315.

[300] Seneca *de ira* III 36 weiß diese Art Gewissenprüfung über den Pythagoreer Sextius zu berichten. Eine Übersetzung der beiden letzten griechischen Verse, deren Zugehörigkeit zum *Carmen aureum* unklar ist (vgl. THOM *The pythagorean ‚Golden Verses'* 42), liegt (entgegen DES PLACES/SEGONDS *Porphyre* 54 A.3) an der angegebenen Stelle nicht vor.

[301] Vgl. Aelian *VH* II 59 Πυθαγόρας ἔλεγε δύο ταῦτα ἐκ τῶν θεῶν τοῖς ἀνθρώποις δεδόσθαι κάλλιστα, τό τε ἀληθεύειν καὶ τὸ εὐεργετεῖν· καὶ προσετίθει ὅτι καὶ ἔοικε τοῖς θεῶν ἔργοις ἑκάτερον.

[302] Vgl. dazu BIDEZ/CUMOT *Les mages hellénisés* II 37-38 Zoroastre fr.B27 mit Anmerkungen. In diesem Werk ist alles über Zoroaster (Zarathustra) bei den Griechen zu finden: Bd. I 3-163; Bd. II 7-263 (Testimonien). Über Zoroaster als Lehrer des Pythagoras seit Aristoxenos bei Plutarch und Hippolyt vgl. ebd. II

riert: Ihr Gott Ὡρομάζη gleiche mit seiner Seele der lichten „Unverborgenheit" (ἀλήθεια PVP §41 p.55,3; vgl. Plut. *de Iside* 369E). Nach Meinung des Porphyrios darf sich der Philosoph deren Lehren nicht verschließen, denn sie geben vor, wie man sich vor den Göttern und im privaten Leben zu verhalten hat (§§6f. p.38,21-23):

> περὶ τὰς τῶν θεῶν ἁγιστείας καὶ τὰ λοιπὰ τῶν περὶ τὸν βίον ἐπιτηδευμάτων παρὰ τῶν μάγων φασὶ διακοῦσαί τε καὶ λαβεῖν. „Über den Gottesdienst und das übrige über die Lebensbetätigungen habe er von den Magiern gehört und empfangen, so sagt man."

Porphyrios bleibt weiter im Bereich der unwissenschaftlichen Belehrung, geht aber jetzt auf „gewisse andere" (p.55,3 ἄλλ' ἄττα) Lehrformen konkreter ein, indem er die als typisch pythagoreisch angesehene Form der „symbolischen Unterweisung" durch Akusmata vorstellt. Diese habe Pythagoras von der Apollonpriesterin Aristokleia erfahren. Aristoteles habe die meisten dieser „symbolisch-mystischen Merksätze" gesammelt (PVP §41 p.55,5f. ἐπὶ πλέον ἀνέγραψεν). Einerseits darf aus dieser Angabe nicht gefolgert werden, daß der Autor im weiteren ein aristotelisches Werk zu den Pythagoreern ausgeschrieben hat.[303] Andererseits relativiert eine spätere

---

35-40 B25-29; die Mitteilung wird aber auf den an derselben Stelle genannten, ansonsten unbekannten Diodor zurückgehen (vgl. WEHRLI *Aristoxenos* 50f.), der die Abhängigkeit der pythagoreischen Lehre von persischer Weisheit herausstellen wollte (vgl. BIDEZ/CUMOT *Les mages hellénisés* II 63-66 fr.D1). – Dazu, daß sich die abweichenden griechischen Namesformen auf ein und denselben persischen Magier beziehen, obwohl antike Autoren (vgl. Clem. Alex. *Strom.* I 15,17) verschiedene Personen unterscheiden wollen, vgl. ebd. I 36-38; 103. Zur Bedeutung des Zoroaster in der Spätantike auch CHOKSY, K.C., Art. ‚Zoroaster' / ‚Zoroastrianism', in: BOWERSOCK/BROWN/GRABAR 754-757; ebd. 551f. zu den *magi* FRANKFURTER, D.T., Art. ‚Magi'.

[303] Die Bemerkung ἃ δὴ ἐπὶ πλέον Ἀριστοτέλης ἀνέγραψεν (p.55,6), „was ja ausführlich Aristoteles aufgeschrieben hat", könnte eine Einfügung sein, die nicht als Quellenangabe zu verstehen ist, was die Diverganz der entsprechenden „mystischen Symbola" bei Iamblich verdeutlicht, die man auf (Ps.Aristoteles zurückführen will (*siehe unten* S.316). Vgl. dagegen Arist. fr.159 GIGON = PVP §§41-45 (Arist. frr.196f. ROSE³ = PVP §§41-42). HÖLK *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis* 40-48 möchte die hiesige Liste orientiert an den Bedenken seines Lehrers ROHDE auf Androkydes (1. Jh. v. Chr.) zurückführen; ebd. Tabelle der Parallelen 50-65. BURKERT schließt sich vorbehaltlos der Androkydes-These an mit Verweis auf HÖLKs *De acusmatis* Beweisgang (vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 151 A.4).

PHILIP *Aristotle's Monograph* 185f. hat dem widersprochen und will den Abschnitt

Stelle (PVP §53) die Ernsthaftigkeit der hiesigen Anführung des Aristoteles als Gewährsmann. Dort werden nämlich die *expliziten* Aussagen des Platonschülers über „pythagoreische Lehre" als Zusammenstellungen des Spottes über die Pythagoreer und als Verfälschungen ihrer Lehre ausgewiesen (p.61,23-26).

Iamblich bietet in seiner Liste (§§82-86; vgl. auch *Protreptikos* 21) weit mehr Symbola als Porphyrios, darunter einige, die wir sonst nirgends belegt finden. Es wurde vermutet, daß diese Zusätze aus zeitgenössischen Quellen stammen oder gar seine eigenen Erfindungen seien.[304] Ob die von Porphyrios ab §42 neu einsetzende Liste der 12 Symbola[305], die teilweise von Hieronymus in lateinischer Übersetzung geboten wird (*adv. Ruf.* III 39), von Aristoteles herrührt, ist eine vieldiskutierte Frage, auf die hier nicht weiter eingegangen werden soll (vgl. *unten* Anm.776).

Wenn man den Abschnitt (ab §41) unbeeinflußt von der Quellensuche zu lesen gewillt ist, kann man sehen, daß hier zwei Arten symbolischer Redeweise angeführt werden, zunächst die Rede in der

---

dem Aristoteles zuweisen, seine Argumente können aber im Detail nicht überzeugen. Auf BURKERT wird zwar verwiesen, dessen Meinung aber verschwiegen, vgl. PHILIP 189 A.8 (ohne Angabe von BURKERT 151 A.4!). Seiner Auffassung nach folgt PVP §42 „without a break" dem §41 (wo Aristoteles genannt ist), weil er mit Verweis auf Iamblich IVP §82 in PVP §42 eine andere der drei dort erwähnten ἀκούσματα-Arten erkennen will; er verkennt aber wegen seiner allzu abstrahierten Allgemeinargumente die grundsätzliche Unterschiedlichkeit der beiden Abschnitte, die sich weder in der Struktur noch inhaltlich decken. Vgl. außerdem Anm.305. Die in diesem Zusammenhang notwendige Einbeziehung der Stellen IVP §§186f. u. Iambl. *Protr.* Kap. 21 unterbleibt.

[304] PHILIP *Aristotle's Monograph* 193.

[305] PHILIP *Aristotle's Monograph* 193 gibt nur 11 Symbola an, weil er das letzte Symbolon (ab PVP §42 p.56,8 μὴδ' ἐσθίειν ...) als andere Art (ebd. 190 „yet another kind") erkennen will, um dann so in dem gesamten Abschnitt des Porphyrios die bei Iamblich angegebenen drei Kategorien der ἀκούσματα belegt zu finden, die er wohlwissentlich nicht angibt, um sein unhaltbares Argument nicht zu gefährden. Iamblich (IVP §82 p.47,9-11) kennt die drei Arten: 1. τί ἐστιν (Was ist ... ?) 2. τί μάλιστα (ἐστι) (Was ist am meisten ... ?) 3. τί δεῖ πράττειν ἢ μὴ πράττειν (Was soll man tun und was lassen?), und gibt jeweils Beispiele dafür. Nach Ansicht PHILIPs gehörte die verschlüsselte Speisevorschrift zur mittleren Gruppe; das ist natürlich schon inhaltlich völlig ausgeschlossen. Diese konstruierte Parallelisierung der porphyrischen Darstellung mit derjenigen bei Iamblich ist PHILIPs Hauptargument dafür, daß der gesamte Abschnitt (PVP §41-43) auf Aristoteles zurückgehe, den ROHDE als Quelle für die iamblichische „Symbola-Stelle" (IVP §82-86) ausgemacht habe (vgl. PHILIP 190).

„Orakelart" (μυστικῷ τρόπῳ PVP §41 p.55,5)[306], die den menschlichen Bereich mit mythischen Götterbildern beschreibt und damit umgekehrt exegetisches Hilfsmittel zur Entschlüsselung des Mythos sein kann (PVP §41 p.55,3-11), dann „eine andere Art der Symbole" (ἄλλο εἶδος τῶν συμβόλων PVP §42 p.55,12), die eigentlichen pythagoreischen *Symbola*, die in verschlüsselter bildhafter Ausdrucksweise Lebensregeln enthalten. Zu jedem einzelnen Sprichwort wird eine kurze sinnerhellende Erläuterung gegeben. In diesem Zusammenhang ist am Ende unter den Speisevorschriften das Bohnenverbot angeführt und mit scheinbar apologetischer Tendenz exkurshaft entfaltet (PVP §43 p.56,19-57,14). An der strukturell parallelen Stelle wird Iamblich ein anderes Gebot näher erläutern. Die Gründe des Bohnenverbotes interessieren ihn im genaueren nicht.[307]

Dieser umfassende „ethische Abschnitt" (§§42-45 p.57,16) findet nun abrupt sein Ende im Rückbezug auf die Person des Pythagoras, der durch die Erinnerung an seine früheren Leben auf die Unsterblichkeit der Seele gedeutet habe (ἀθάνατος ἡ ψυχή). Diese Aussage rundet den vorangegangenen Abschnitt ab, indem sie darauf verweist, daß erst jenes beschriebene, reine asketische Leben die Wiedererinnerung bewirken kann (§45 p.57,20f.):

> [ἡ ψυχὴ] ... τοῖς κεκαθαρμένοις εἰς μνήμην τοῦ παλαιοῦ βίου ἀφικνεῖται. „Für die Gereinigten gelangt die Seele zur Erinnerung an das alte Leben."

Die Erinnerung an die unsterbliche Seele stellt genauso Iamblich an den Anfang seiner Unterweisung (IVP §63 ἀρχὴ ἡ ἀρίστη). Für Porphyrios fällt aber nun auf, daß er klar zwischen reinigender Lebensweise und der Philosophie der Pythagoreer, der Beschäftigung mit den μαθήματα, trennt. Im Gegensatz zu dieser historischen Sichtweise schien er ja selbst die Auffassung zu vertreten, daß den Lehrfächer eine reinigende Funktion für die eigentliche Philosophie zukommen könne. Die Verbindung von Reinigung (κάθαρσις) und μαθήματα ist dagegen in seiner objektiven Behandlung pythagoreischer Lehre nirgends zu erkennen. Die beiden Teilbereiche präparatorische Ethik und Philosophie sind hier durch das Grunddogma der Philosophie, daß die Seele unsterblich sei, miteinander verkop-

---

[306] Hiermit ist die erste Kategorie der ἀκούσματα gemeint, die das τί ἐστι („was (es) ist") angeben, wofür Iamblich zwei Beispiele bringt (IVP §82 p.47,14-16).

[307] Vgl. IVP §109 p.63,10f. [ἐνομοθέτησε] καὶ ‚κυάμων ἀπέχου' διὰ πολλὰς ἱερᾶς τε καὶ φυσικὰς καὶ εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηκούσας αἰτίας.

pelt. Die Ethik ist die Voraussetzung, um eine höhere Philosophie überhaupt betreiben zu können. Ihr Ziel (σκόπος) ist es, den νοῦς aus den Fesseln des Körpers zu befreien (PVP §46; vgl. Porph. *ad Marc.* 33, wie Porphyrios im einführenden Abschnitt zur wissenschaftlichen Stufe pythagoreischer Belehrung darlegt. Zu ihr hat nur der „gereinigte" Philosoph Zugang (p.58,5f.):

> Καθαρθέντι δὲ τότε δεῖ προσάγειν τι τῶν ὀνησιφόρων. „An denjenigen, der sich gereinigt hat, muß man dann etwas Nutzbringendes herantragen."

Für den voranschreitenden Philosophen bringen die μαθήματα Nutzen, weil sie – ganz nach Platon – zwischen körperlicher und unkörperlicher Welt angesiedelt sind (ἐν μεταιχμίῳ σωμάτων τε καὶ ἀσωμάτων) und zwischen ihnen vermitteln können (PVP §47; *siehe* S.158).

In der *Vita* des Iamblich finden wir einen ähnlichen theoretischen Abschnitt zur pythagoreischen Pädagogik, der aber mit anderen Worten als bei Porphyrios eingeleitet wird (PVP §46 p.57,22-58,6 ~ IVP §228 p.122,11-20* *siehe unten* S.423). Dort ist die Befreiung von den Fesseln des Körpers nicht mehr als Ziel der Philosophie (φιλοσοφία) ausgegeben, sondern in Abwandlung des Eingangssatzes erscheint die Loslösung nun als größte Anforderung (μέγιστον παράγγελμα) an die Tapferkeit und wird als deren wichtigstes Ziel (σκόπος κυριώτατος) bezeichnet.[308]

Als erstes, elementares μάθημα fungiert die Arithmetik (PVP §48), genauer die Zahlenlehre über die Eins und die Zweizahl, von denen ausgehend die Struktur der geistigen wie materiellen Welt – εὐσήμου χάριν διδασκαλίας, „um der klaren Belehrung willen" (als Rahmung: p.59,6 ~ p.60,13) – erfaßt werden kann (PVP §§49f. p.59,19-60,16). Die pythagoreische Zahlenlehre dient als zwischen vergänglicher Materie und ewigem Geist vermittelnde Methode.[309] Für die „wissenschaftliche" Richtung des Pythagoreismus scheint Porphyrios ausschließlich aus dem Kompendium des Neupythago-

[308] Vgl. IVP §228 p.122,10-16. Die Einleitung des übernommenen Zitates (IVP p.122,10-12), die das Folgende dem Überthema „Tapferkeit" eingliedert, dürfte von Iamblich selbst stammen. Für diese Ergänzung spricht die ungewöhnliche Abfolge zweier abhängiger Infinitivkonstruktionen. Original wären dann die Worte bei Porphyrios am Anfang von §46 φιλοσοφίαν δ' ἐφιλοσόφησεν ἧς ὁ σκόπος ...

[309] Vgl. O'MEARA *Pythagoras revived* 28, allerdings ohne Berücksichtigung der Quellenfrage.

reers Moderatos zu schöpfen, wie wir aufgrund der logischen Stringenz des Abschnittes (PVP §§46-53 p.61,13) plausibel zu machen versuchten (*siehe oben* S.80 und *unten* Anm.525).

Abschließend läßt sich Porphyrios' *Pythagorasvita* im Hinblick auf die Aussagen zur παιδεία folgendermaßen charakterisieren: Das Interesse des Autors richtet sich darauf, eine spezifisch pythagoreische Schule und deren Lehren zur Darstellung zu bringen. Dabei trägt er zunächst einmal eine dokumentarisch-antiquarische Absicht zur Schau. Dies kommt allein darin zum Ausdruck, daß Porphyrios über die Herkunft seiner Informationen – ganz anders als Iamblich – gewissenhaft Rechenschaft gibt. Den Text seiner Vorlagen scheint er dabei nicht umzugestalten.[310] Selbst formuliert der Biograph nur selten verbindende Zwischenstücke oder ergänzende Einschübe.[311]

Porphyrios gibt sich aber nicht zufrieden mit dieser Methode, die wir als das Charakteristikum für die Philosophenbiographien des Diogenes Laertios ausgemacht hatten. Darüber hinaus liegt seine Leistung in der Strukturierung und der Auswahl des Ausgangsmaterials. Mit O'MEARA dürfen wir die Pythagorasbiographie des Porphyrios als „a learned compilation of source materials"[312] bezeichnen. Während wir bei Diogenes Laertios eine lose Sammlung von Informationen unter groben Themenkategorien vorfinden, ist für den Neuplatoniker der kritisch-gelehrte Umgang mit den Quellen zu erkennen. Als Philologe verfaßt der Autor eine zugleich lesbare wie informative Darstellung, als Philosoph mißt er dem Weisen aus Samos maßvoll und abgeklärt den ihm gebührenden Platz innerhalb der Philosophiegeschichte zu. Die einstige Positionierung der *Vita* im Gesamtwerk, die Anlage sowie der Inhalt des Textes verbieten es allerdings anzunehmen, Porphyrios habe sich mit seiner Figur „geradezu identifiziert".[313] Dafür gibt es in der Schrift selbst keinerlei Anhaltspunkte. Die pythagoreischen Bildungsinhalte werden näm-

---

[310] BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 88 mit A.8.

[311] Vgl. dazu die Gliederung der Vita mit den jeweiligen Quellenvermutungen; auf Porphyrios selbst können zurückgehen: §§6-7 p.38,25; §19; §20 p.45,13-20; §41 p.54,24-55,3; §45 p.57,16-21; §53; §57 p.64,6-12.

[312] O'MEARA *Pythagoras revived* 26. CLARK *Philosophic Lives* 33 bewertet die *Vita* etwas zu einseitig als "scholarly survey" aus der Frühphase des Porphyrios, ähnlich wie EDWARDS *Two Images of Pythagoras* 159-161, der sie *nicht* für „a work of his maturity" (ebd. 159) hält, und antijudaistische Züge darin entdecken will.

[313] So DÖRRIE, H., Art. ‚Pythagoreismus', RE 24 (1963), 274,16. Auch die Charakterisierung der *Vita* bei UEBERWEG/PRAECHTER *Geschichte der Philosophie* 17 als „romanhaft" entspricht kaum den Tatsachen.

lich nicht als das tragende ethisch-propädeutische Fundament der eigenen Philosophie ausgegeben. Eine Verherrlichung des Protagonisten, etwa als Inbegriff des einzig authentischen Lehrers, findet nicht statt. Lobredentopik hat hier keinen Platz. Pythagoras' Erziehertätigkeit kommt in den beiden rahmenden Hauptteilen nur marginal zum Vorschein: So faßt der Autor im biographischen Teil in dem kurzen Bericht des Wirkens auf Kroton (PVP §18) den Hauptgehalt der vier Reden zusammen, die bei Iamblich in voller Ausgestaltung – wahrscheinlich durch den Autor selbst – dokumentiert werden. Dort wird inhaltlich die besondere allgemeinbedeutende und somit politische Relevanz der παιδεία des Pythagoras ausgebreitet, die an späterer Stelle gar als πολιτικὴ παιδεία qualifiziert ist. Die politische Bedeutung der Person des Pythagoras scheint bei Porphyrios sonst nur noch in sporadischen Mitteilungen, die das Traditionsmaterial in sich birgt[314], und in den kurz gehaltenen Verfolgungsversionen hervor (PVP §§54-58).[315] Dagegen referiert Iamblich am Schluß seiner *Vita* zusätzlich eine weitere Version (eines Apollonios; IVP §§254-264), die gerade den politischen Hintergrund der Verfolgungen noch genauer in den Blick nimmt.

Wenn auch der mittlere Abschnitt zu Bildung und Erziehung strukturell wohl auf der Folie der zeitgenössischen Vorstellung eines zweistufigen propädeutisch-philosophischen Erziehungsganges interpretiert wird, so ist nicht zu erkennen, daß der Neuplatoniker das für pythagoreisch gehaltene Bildungskonzept als Muster für seine Gegenwart propagieren möchte. Festzustellen bleibt aber, daß nach Porphyrios Pythagoras und seine Schule den archegetischen Rang für die Entwicklung jenes Erziehungsmodelles beanspruchen können, das in den Grundzügen in der platonischen Schule der nach-

[314] Vgl. die Einrichtung des Hemikyklions auf Samos zur politischen Beratung (PVP §9), deren Wirkung (PVP §20), die Befriedung und Gesetzgebung in den Städten Italiens und Siziliens (PVP §21), die Anweisungen zur Vermeidung von Aufständen (PVP §22). Porphyrios betont in beiden Versionen der Flucht aus Samos, daß Pythagoras die Tyrannei ablehnte. Pythagoras wirbt viele benachbarte Herrscher und Könige als seine Anhänger (PVP §19), was an die Plotinvita erinnert, wo sich Senatoren (VPlot 7,29-35) und Kaiser Gallienus (VPlot 12,1-4) der Philosophie verschreiben.

[315] Die Einleitung dieser Versionen (PVP §54 p.62,2-6), die auf Porphyrios selbst zurückgehen könnte, setzt, ohne Inhalte zu nennen, als Grund dieser Verfolgungen das große politische Engagement der Pythagoreer voraus. Nach allen Viten trug schließlich der politische Einfluß mit dazu bei, daß man die Pythagoreer zu Fall bringen wollte.

christlichen Jahrhunderte seine Geltung gehabt haben dürfte. Insofern ist die Pythagorasbiographie des Porphyrios Ausdruck einer *idealisierenden* Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln.

Exkurs: Die Plotinvita des Porphyrios

Am Ende seiner Untersuchung über den spätantiken Pythagoreismus entwickelt O'MEARA eine Hypothese, die in unserem Zusammenhang von Bedeutung ist. Die Widerlegungen, die Iamblich gegen Porphyrios vorgebracht hatte, sind dabei Ausgangspunkt für die Vermutung, der „Schüler" habe mit seinem pythagoreischen *Curriculum* auch einen Gegenpol zur Plotinausgabe seines ehemaligen Lehrers setzen wollen, in der dieser mit Plotins *Leben* und der Edition seiner Werke das Vorbild und die Anleitung für den Weg zur höchsten Wahrheit aufgezeigt hatte.

> „But this is also the purpose and structure of Iamblichus' work *On Pythagoreanism*: it too invites the reader to philosophy through the figure of Pythagoras and leads him up through the successive stages of Pythagorean philosophy. ... Porphyry's system of Plotinian philosophy would be supplanted by a doctrine of a far greater antiquity and authority, a doctrine that would include the texts of Plato and Plotinus as subordinate, the doctrine of Pythagoras."[316]

Es sei in Erinnerung gerufen, daß die *Plotinvita* des Porphyrios überhaupt zum Orientierungspunkt für die später im Neuplatonismus entstehenden Viten wurde (*Proklosvita* des Marinos, *Isidorvita* des Damaskios[317]). Da dieser Text ein Markstein spätantiker Biographie zu sein scheint, soll er in seiner Anlage und seinen Grundinten-

---

[316] O'MEARA *Pythagoras revived* 214f. Vgl. EDWARDS *Two Images of Pythagoras* 161, ohne Bezug auf O'MEARA. CLARK *Philosophic Lives* vergleicht die beiden Viten im Hinblick auf unterschiedlichen Widerspiegelungen des Pythagoreismus, in denen die Autoren die je eigene philosophische Lebensform propagierten (ebd. 41).

[317] Vgl. zu Damaskios' *Isidorvita* – der Titel, unter dem sie von Photios zu Beginn des *codex* 242 eingeführt wird – die Ausgabe von ATHANASSIADI *Damascius. The Philosophical History*, die zu Recht das Werk, wie in der Suda bezeichnet, „Philosophiegeschichte" (φιλόσοφος ἱστορία) betitelt. Die Exzerpte machen nämlich den Eindruck, als handelte es sich – in der Tradition von Porphyrios' Philosophiegeschichte (vgl. Anm.265) – um eine Biographienserie zur διαδοχή der wichtigsten spätneuplatonischen Philosophen, die im einzelnen – mit Orientierung an der *Plotinvita* - als realistische Vorbildfiguren gezeichnet werden.

tionen kurz vorgestellt werden.[318] So wird sich sein Verhältnis zur *Pythagorasvita* desselben Verfassers klarer erkennen lassen. Zugleich ist darauf zu achten, ob Porphyrios seinen Lehrer in die Nähe des Pythagoras oder des Pythagoreismus seiner Zeit bringen will. Auf der Grundlage dieser Betrachtungen kann nach der Betrachtung der *Vita Pythagorica* Iamblichs auf die von O'MEARA gestellte Ausgangsfrage eine Antwort zu geben versucht werden.

Der Gesamtausgabe der Schriften Plotins hatte Porphyrios die kurz nach 300 verfaßte[319] Lebensbeschreibung seines Lehrers vorangestellt, die in mehrerer Hinsicht über die Intentionen einer typischen *Vita* hinausgeht und jeglichen Formzwang vermeidet.[320] Der volle Titel der Schrift lautet so denn auch:

> Πορφυρίου περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ, „Porphyrios. Über Plotins Leben und die Anordnung seiner Bücher"

Man hat des öfteren angemerkt, daß die *Vita* schon viele Elemente einer Heiligenvita aufweist,[321] – eine Aussage, die nicht deutlich zum Ausdruck bringt, daß im Grunde genommen die „Hagiographie" die entsprechenden Züge aus den vorangehenden Philosophenviten übernommen haben muß.

---

[318] Zu allen die Plotinvita betreffenden Fragen muß das monumentale zweibändige Sammelwerk französischer Gelehrter herangezogen werden: BRISSON/u.a. *Porphyre. La vie de Plotin. I Travaux preliminaires et index grec complet*; BRISSON/u.a. *Porphyre. La vie de Plotin. II Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie* (im folgenden BRISSON *Vie de Plotin* I/II). Vgl. auch HARDER *Über Plotins Leben*, dt. Übersetzung mit nützlichen Anmerkungen.

[319] Vgl. VPlot 23,12-14 mit 4,6-9 und HARDERs Kommentar zu den Stellen.

[320] Am Anfang fehlt das übliche Kapitel über Herkunft, Eltern und Heimat, weil Plotin als „Weltentsager" darüber keine Aussagen gemacht hatte, die näheren Umstände und die Datierung des Todes werden wie seine letzten Worte gleich anfangs vorangestellt. Das eigentliche Ende der Vita ist mit Kap. 23, der Orakel-Deutung erreicht (vgl. VPlot 24,1 Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ Πλωτίνου ἡμῖν ἱστορῆται βίος). Mit καὶ τοῦτον (VPlot 23) wird wohl (entgegen HARDERs Übersetzung) Plotin selbst gemeint sein, da sich die Exegese am Gedankengang der Verse orientiert. Im Gedicht wird er mit Ὦ μάκαρ (Vers 58) angeredet, was im Schlußsatz der *Vita* wiederaufgenommen wird (VPlot 23,39f.): „Dieser [sc. Plotin] wird auch von den Göttern allezeit glücklich (μακαριζόμενον) gepriesen."

[321] EDWARDS *Birth, Death, and Divinity* 66-69 hat gar die *Plotinvita* als neuplatonisches Evangelium in Erwiderung auf das Johannesevangelium im Hinblick auf die drei Aspekte Ort der Wahrheitsfindung, hermeneutische Instrumente der Erkenntnis und Gottesbeziehung der Protagonisten gelesen.

Die Anlage der *Vita* ist nach der Hauptintention ausgerichtet, den inneren Zusammenhang zwischen der gottähnlichen Seele und den philosophischen Lehren des Meisters aufzuzeigen.[322] Vor diesem Hintergrund will Porphyrios zudem die Entstehungsbedingungen der plotinischen Schriften erhellen: Ein spezieller Abschnitt über die „Entstehung seiner Traktate" ist als Mittelteil in die gewöhnliche zweigliedrige Vitenstruktur eingefügt und erfährt so besondere Betonung. Die *Plotinvita* ist damit sinnvoll in drei große Themenblökke, die wiederum in sich klar stukturiert sind, zu gliedern[323]:

I. 1-3 Eigentlicher Lebenslauf
II. 4-6 Die Entstehung seiner Schriften
III. 7-23 Wirken und Würdigung
  1) 7-9,18 Seine Schule
  2) 9,18-11 Sein Wesen
  3) 12-21 Seine Lehre
    12 Seine politische Philosophie
    13-16 Die Form seiner Philosophie
    17-18 Apologie gegen Plagiatvorwürfe
    19-21 Seine herausragende Bedeutung
    (nach dem Urteil Longins)
  4) 22-23 Hymnische Schlußwürdigung des Plotin

[24-26 Die Anordnung der Schriften Plotins und Porphyrios' Methode]

Wie schon der erste Satz verdeutlicht, möchte der Schüler seinen Meister als „Ideal-Philosophen" herausstellen, der in seiner Person

---

[322] Nach EDWARDS *Two Images of Pythagoras* 160f. erscheint Plotin hier als „an image of his creed" (ebd. 160). Vgl. dazu auch die bisweilen überschwengliche Interpretation von COX *Biography* 102-133.

[323] Es kann nur eine Grobgliederung aufgezeigt werden. Die hier angeführte Struktur weicht von der detaillierten thematischen Gliederung bei HARDER *Über Plotins Leben* 75-77 ab. Porphyrios führt sich selbst im Hinblick auf die Abfassung der Schriften – also als Initiator und Herausgeber – in die Biographie Plotins ein (vgl. 4,4f. μηδὲν δέ πω γράφειν τολμήσαντα ...). Insofern gehört der Abschnitt (4,1-9) zur „Entstehung der Schriften". Was hier als Neueinsatz mit „politischer Philosophie" bezeichnet ist, sieht HARDER als „Rückkehr zur Hauptlinie". Der Abschnitt 12 mag aber als Übergangsstück anmerken, daß Plotin nicht abgesprochen werden kann, grundsätzlich mit seiner Philosophie über die Schule hinaus für das Gemeinswesen einen Beitrag leisten zu wollen. HARDERs Abschnitt „Zeugen" ist hier nach dem Argumentationsraster „Apologie" und „Würdigung" unterteilt.

und seiner Lebensart[324] das Ziel aller Weisheitssuche in vorbildhafter Weise verinnerlicht hatte und mit göttlicher Inspiration (VPlot 14,3 ἐνθουσιῶν, vgl. 23,7ff.) verfolgte. Im Rahmen dieser Grundaussage will er darüber Auskunft geben, in welcher Reihenfolge die plotinischen Schriften, die er thematisch umordnen wird, entstanden sind (VPlot. 4-6).

Weiter ist eine autobiographische Komponente nicht zu übersehen[325]; Porphyrios gibt ausführlich Auskunft über sein enges Verhältnis zu Plotin (VPlot 3,1-5; 5,1-5; 11,11-15; 13,10-17; 15,1-21; 18,20-23). Dieses stellt überhaupt die Voraussetzung für die Betrauung mit der Edition seiner Schriften dar (VPlot 7,49-51). Über die Vorgehensweise bei der Umsetzung dieses Auftrages (VPlot. 24-26) setzt Porphyrios den Leser auf einzigartige Weise in Kenntnis. Vor Selbstdarstellungen schreckt er, soweit sie in Bezug zur Haupterzählung stehen, nicht zurück (VPlot 16,14-18; 18,8-19; 21,12-18; 23,12-14), so daß nicht zuletzt eine Grobchronologie seines eigenen Lebens durchschimmert (VPlot 2,31f.; 4,1-13; 5,1-5; 6,1-3; 11,16-19; vgl. 19,35-37). Dieses tritt in drei Haupt-Phasen hervor, wobei der Sizilienaufenthalt die einschneidende mittlere Zeitspanne markiert. Porphyrios gibt entsprechend seiner Anwesenheit in Rom auch die Entstehungsphasen der plotinischen Schriften an.

Als Besonderheit im Abschnitt über die äußeren Bedingungen der Lehre des Meisters müssen die eingefügten Dokumente erwähnt werden (Ameliusbrief an Porphyrios 17, Longinosbrief an Porphyrios 19, Longinosfragment 20,17-104, Orakel 22), die mit apologetischer Intention und zur Bekräftigung der Bedeutung Plotins als Belege mit jeweiligem Kommentar des Autors angeführt sind.[326]

Bei aller Buntheit dieser Lebensbeschreibung ist ihr eigentliches Ziel, den Lehrer als vorbildhafte, ja als die bedeutendste Philosophengestalt seiner Zeit herauszustellen. Dieses Ansinnen verfolgt

---

[324] Vgl. O'MEARA *Pythagoras revived* 29 mit A.75-77, der auf die Affinitäten zu in *De abstinentia* erwähnten Gesichtspunkten hinweist.

[325] Am deutlichsten tritt das in VPlot 17,6-15 hervor, wo er ohne jeden Bezug zur Vita seine eigenen Namen erläutert, freilich wegen des im folgenden zitierten, an ihn gerichteten Ameliusbriefes, der an sich aber aus apologetischen Gründen angeführt wird.

[326] Es können hier nicht alle Besonderheiten der sogenannten Vita angeführt werden. In ihrer Vielfalt ist sie ein einzigartig authentisches Zeugnis über Philosophen und philosophische Schulpraxis im 3. Jh. n. Chr. Als christliches Pendant mag man die Dankrede Gregors des Wundertäters an seinen Lehrer Origenes lesen.

Porphyrios nicht, indem er Plotin als abgehobenen Wundermann in Unglaubwürdigkeiten verstrickt, sondern ihm im kulturellen Umfeld seiner Zeit - somit für jeden Zeitgenossen nachvollziehbar - seinen Platz zuzuweisen versucht.

In vielfältiger Weise wird seine unanfechtbare Originalität, daß er von Geburt an allen anderen etwas voraus hatte (VPlot 10,14 κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους), aus mehreren Perspektiven begründet. Zunächst legt die Lebensart Plotins selbst dafür Zeugnis ab. Hinzu treten die lebendigen persönlichen Erfahrungen des Schülers mit seinem Lehrer. Sodann wird „das Urteil des berühmtesten und schärfsten Kritikers" (VPlot 20,13f. ἡ κρίσις ... τοῦ ἐλλογιμωτάτου ἀνδρὸς καὶ ἐλεγκτικωτάτου), Longinos[327], herangezogen. Und am Ende der „Klimax" bestätigt das apollinische Orakel (22), daß Plotin den Philosophen-Heroen Platon und Pythagoras (Verse 42f.) gleichzustellen ist. Später reiht Kaiser Julian genauso den „göttlichen Iamblich" - vielleicht in Anspielung auf die Würdigung, die Plotin erfährt - zwischen diesen beiden Philosophen ein (Jul. *ep.* 12 BIDEZ). Hieraus mag man erkennen, welch hohen Rang die Person des Pythagoras in der neuplatonischen Philosophenhierarchie um das Jahr 300 einnahm.

Um das Wesen Plotins zu erfassen, führt Porphyrios paradigmatische Anekdoten an (VPlot 10-11): Die scheinbar übernatürliche Macht Plotins - seine Gewalt über die Dämonen, sein Vollmachtsanspruch über die Viel-Götter-Welt und seine überragende Menschenkenntnis - begründet der Biograph hierbei mit der Philosophie seines Lehrers selbst.

Die geschilderten Szenen versinnbildlichen die Überlegenheit des Meisters: sowohl Olympios, der untreue Jünger des Plotinkreises, als auch ein ägyptischer Priester müssen mit ihren magischen Beschwörungen der wundersamen Kraft des Philosophen unterliegen; Plotin wagt es sogar, quasi als göttlich Bevollmächtigter den traditionellen Kult abzulehnen (VPlot 10).[328] Selbst der magische Beschwörer muß erkennen und bekennen, daß

---

[327] Vgl. zu seiner Person und seiner Lehre MÄNNLEIN-ROBERT, I.: Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse (Beiträge zur Altertumskunde 143), München/Leipzig 2001.

[328] Vgl. FOWDEN *The pagan holy man* 52. Zu den paradigmatischen Anekdoten vgl. BRISSON *Plotin et la Magie*, in: BRISSON *Vie de Plotin* II 465-475 und EDWARDS *Birth, Death, and Divinity* 61-63. Zu den kultischen Hintergründen der *Séance* im Iseum vgl. DODDS *Theurgie* 156-158.

„die seelische Macht des Plotin so gewaltig ist, daß sie die gegen ihn gerichteten Angriffe auf diejenigen zurücklenke, die ihm Schaden zuzufügen versuchen". μεγάλην εἶναι τὴν τῆς ψυχῆς τοῦ Πλωτίνου δύναμιν, ὡς ἀποκρούειν δύνασθαι τὰς εἰς ἑαυτὸν ἐπιφορὰς εἰς τοὺς κακοῦν αὐτὸν ἐπιχειροῦντας. (VPlot 10,7f.)

Desgleichen bleibt dem ägyptischen Priester nichts als die „Seligpreisung" des Philosophen und das Eingeständnis, daß er in innerlichem Kontakt mit *einem* Gott stehe, der die gewöhnlichen Dämonen übertrumpfe (10,23f. μακάριος εἶ θεὸν ἔχων).

Die wahre Macht des Philosophen gründet in der Enthobenheit seiner Seele, die sich zu dem einen höchsten Gott hinwendet (10,29f.):

„Er selbst führte immer sein göttliches Auge zu jenem hinauf", αὐτὸς διετέλει ἀνάγων αὐτοῦ τὸ θεῖον ὄμμα πρὸς ἐκεῖνον.

In der kleinen Szene im Isis-Tempel wird der Unterschied zwischen irrationaler Magie und rationaler Macht der Philosophie prägnant veranschaulicht. Wie in späteren Heiligenleben erfolgt der Machterweis nach dem Muster eines Wunderwettstreites, an dessen Ende der Widersacher die Ohnmacht seines unvernünftigen Tuns eingestehen muß.

Die nur scheinbar übernatürliche Kraft des Magiers wirkt nämlich innerhalb des in sich unveränderlichen Sympathiezusammenhangs des Kosmos, mit dem er selbst in Verbindung steht. „Nur die vernunftlose Seele kann ... bezaubert werden"[329], während das leitende Organ (ἡγούμενον) von aller Affektion frei bleibt. Dies entspricht genau der Lehre Plotins über „wahre Magie" (ἀληθινὴ μαγεία), wie er sie im Traktat IV 4 Περὶ ψυχῆς ἀπορίων β', „Probleme der Seele II" (Kap. 40-45) im Gegensatz zur unbeeinflußbaren Macht des wahren Philosophen abgrenzt (Plot. IV 4,44,1f.; vgl. 43,17f.):

Μόνη δὲ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτὸν γεγοήτευται. „Allein die Betrachtung" – der Zustand inniger Vereinigung mit der Vernunft – „bleibt unverzauberbar, weil niemand der sich selbst zugewandt ist, der Zauberei unterliegt."

[329] Vgl. ZINTZEN *Bemerkungen* 325.

Insofern wird hier der Macht des wahren Philosophen ein hoher Rang vor der nur auf Vernunftloses wirkenden Zauberei des Magiers zugewiesen. In seiner philosophischen Behandlung des Problems geht Plotin selbst aber noch weiter: Er weitet den Gedanken auf die Ethik insgesamt aus[330] und erklärt alles Handeln, das allein auf das Schöne *der Handlung* selbst ausgerichtet ist, als von Verzauberung beeinflußt. Allein „wenn einer die sogenannten schönen Handlungen als notwendige vollzieht, im Bewußtsein, daß das eigentliche Schöne etwas anderes ist, ist er nicht vom Zauber beeinflußt."[331] Für den Neuplatoniker bedeutet dies, sich von allen äußeren Eindrücken und Einflüssen der irdischen Welt freizumachen. Weiter unten soll kurz erläutert werden, daß ein solcher Zustand nach Plotin nur mit Hilfe der „kathartischen" Tugenden erreicht werden kann. Hier mag herausgehoben sein, daß die Szene mit dem ägyptischen Priester genauso wie alle anderen Episoden, die Porphyrios anführt, mit den philosophischen Grundanliegen Plotins in direkter Verbindung stehen. Philosophie zeichnet sich im Leben des Philosophen ab.

Sogar für das eigentliche Ziel und *Movens* plotinischer Philosophie vermag der Biograph am Ende den quasi-historischen Beweis aus dem Leben seines Protagonisten zu erbringen, indem er sich selbst als Augenzeuge des Geschehens ausgibt (VPlot 23,16-18):

> Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε αὐτῷ συνήμην, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ καὶ οὐ δυνάμει. „Denn Vollendung und Ziel sah er darin, mit dem Gott, der über allem ist, eins zu werden und ihm nahe zu sein. Viermal wohl erreichte er dieses Ziel zu der Zeit, als ich bei ihm war, in unausprechlicher Aktualität und nicht [nur] potential.[332]"

Nach Porphyrios sind es nicht unerklärliche Wunderkräfte, die seinen Lehrer beflügeln und ihn zum Glück führen, sondern es ist die

---

[330] Vgl. die folgenden Aussagen, nach denen kein Handeln von Leidenschaften (πάθη), und das heißt magischen Zwängen (Plot. IV 4,44,16f.), frei sein kann.

[331] Plot. IV 4,44,18-20: εἰ μὲν ὡς ἀναγκαίας καὶ τὰς καλὰς λεγομένας πράξεις πράττοι ἄλλο τὸ ὄντως καλὸν ἔχων, οὐ γεγοήτευται. Und als Begründung folgt οἶδε γὰρ τὴν ἀνάγκην καὶ οὐ πρὸς τὸ τῇδε βλέπει, οὐδὲ πρὸς ἄλλα ὁ βίος. „Er hat die Notwendigkeit erkannt und blickt nicht auf das hiesige [Erdenleben], und sein Leben ist nicht auf anderes [ausgerichtet]."

[332] Vgl. Plot. Traktat II 5 Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνέργεια, bes. Kap. 3; nur im geistigen Bereich ist alles in reiner Immaterialität „aktuell" (ἐνεργείᾳ) und dort sind die „schönsten Akte" (II 5,3,37f. αἱ κάλλισται ἐνέργειαι); auch III 9,8.

konsequente (ethische) Ausrichtung seines Lebens nach den Grundsätzen der eigenen Philosophie, die ihn schließlich zum Göttlichen führt. Plotin ist für ihn *das* Paradigma eines gelungenen philosophischen Lebens, in seinem Leben sind Lebensweise und Lehre auf ideale Weise miteinander verschmolzen. Dadurch wird die Macht seines Wesens geradezu zum Beweis für die Wahrhaftigkeit seiner Lehre.

Der nüchtern-reale Grundton der *Vita*, die Art der Stilisierung, wird zugleich den Erwartungen des angesprochenen Publikums gerecht. Wie sich die Gesamtausgabe der Schriften an eine „philosophische Oberschicht" wendet, so wird desgleichen ihr geistiger Urheber mit Rücksicht auf diesen kritischen Rezipientenkreis vorgestellt; Plotins praktische Ethik wird mit dem Lehrgegenstand in einen glaubwürdigen Zusammenhang gebracht.

Darin liegt ein scharfer Kontrast zur *Pythagorasvita* desselben Autors. Jener Text zeigt keine klaren Hinweise, daß Porphyrios in der ehrwürdigen Gestalt des Pythagoras seinem Lesepublikum ein für die Gegenwart relevantes und nachahmenswertes Idealbild eines Philosophen vor Augen führen wollte. Ein derartig idealisiertes Muster entwirft er an der Person und Lebensart seines Lehrers.

In dessen *Lebensbeschreibung* sind hingegen weder spezielle Beziehungen zum Pythagoreismus, geschweige denn literarische Entlehnungen aus der Pythagorasbiographie auszumachen. Außer der oben erwähnten Stelle, an welcher der „pythagoreisierende" Schüler die Seele seines Lehrers mit Pythagoras im Reich der Seligen wohnen läßt, wird Plotin einmal explizit mit pythagoreischen Lehren in Zusammenhang gebracht. Hier liegt das Zeugnis des Longinus zugrunde (VPlot 20,72), der Plotins Vorlesungen als Exegesen „pythagoreischer und platonischer Prinzipien" (Πυθαγόρειοι ἀρχαὶ καὶ Πλατωνικαί) bezeichnete, wohl in der Überzeugung, daß Platons Schriften *per se* pythagoreisches Gut enthielten. Porphyrios übertreibt aber gewiß die Auslegung dieses Zitates, wenn er ohne Platon überhaupt noch zu erwähnen, für Plotin daraus ablesen will[333],

> τὰ τῶν Πυθαγορείων αὐτοῦ τε ἑλομένου μετιέναι δόγματα, „er selbst habe aus freien Stücken die Lehren der Pythagoreer herangezogen und sei ihnen nachgegangen."

[333] Vgl. auch den Kommentar zu VPlot 21,5f. BRISSON *Vie de Plotin* II 292; es wurde vorgeschlagen, den auffälligen *Genetivus absolutus* αὐτοῦ τε ἑλομένου, auf Plotin bezogen, in αὐτοῦ τε Πλάτωνος zu ändern; vgl. auch BRISSON *Vie de Plotin* II 106.

Aus Plotins Gesamtwerk läßt sich ein solches Interesse nämlich keineswegs bestätigen. Hier erscheint der ausdrückliche Rekurs auf die Pythagoreer - auf Pythagoras allein wird nur einmal als Beispiel einer wandernden Seele angespielt (Plot. V 7,1 [18]) - an nur fünf Stellen. In den Schriften aus der ersten Entstehungsphase (vor der Ankunft des Porphyrios) wird die pythagoreische Philosophie dreimal bezüglich der Seelenlehre (Plot. IV 7,8d,3 [2]; IV 8,1,21 [6]; so auch die zuvor erwähnte Stelle) und ihrer „Metaphysik" des Einen (V 1,9,28) erwähnt. In den Traktaten, die in Anwesenheit des Herausgebers verfaßt wurden, finden sich zwei Anspielungen ausschließlich auf die Zahlenmystik der Pythagoreer, wie sie in den neupythagoreischen *Theologumena arithmeticae* (des Nikomachos und des Anatolios) nachzulesen war.[334] Die Abhandlungen, die während Porphyrios' Sizilienaufenthalt in der „dritten Phase" enstanden, weisen dann überhaupt keine expliziten Bezüge mehr zu pythagoreischen Lehren auf. Von den Pythagoreern spricht Plotin ausschließlich assoziativ und andeutungsweise, ohne je einen pythagoreischen Lehrsatz zur Interpretation zugrunde zu legen. Mit ihren „Andeutungen" hat er sich weder beschäftigt - das οἶμαι ist im folgenden zu beachten - noch will er sich mit ihnen abgeben; als Basis für das eigene Nachdenken wählt er die Lehren des „göttlichen Platon" (Plot. IV 8,1,20-23):

> καὶ Πυθαγόρας, οἶμαι, καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ἠνίττοντο περί τε τούτου περί τε πολλῶν ἄλλων. ... Λείπεται δὴ ἡμῖν ὁ θεῖος Πλάτων. „Auch Pythagoras - glaube ich - und seine Anhänger haben Andeutungen darüber [sc. die Seele] und über vieles andere gemacht. ... Uns bleibt nun [nur] der göttliche Platon übrig."

Der Biograph sagt in der *Vita* selbst, daß seinem Lehrer Geometrie, Arithmetik und Musik, drei der vier Wissenschaften, die der Neupythagoreismus für sich beanspruchen konnte (vgl. Ps.-Iambl. *Theol ar.* p.21,8-10), zwar nicht fremd waren, räumt aber ein (VPlot 14,9f.):

---

[334] Das kann zu der Spekulation Anlaß geben, daß Plotin sich erst während der Anwesenheit und durch den Einfluß des Porphyrios mit pythagoreischer Zahlenmystik befaßte. Daß der Verfasser des Werkes Περὶ δεκάδος und der Lehrer Iamblichs, Anatolios, in enger Beziehung zu Porphyrios stand und ein Austausch zwischen ihnen stattfand, ist höchswahrscheinlich; vgl. auch Anm.354.

αὐτὸς δὲ ταῦτα ἐξεργάζεσθαι οὐ παρεσκεύαστο. „Selbst diese Lehren auszuarbeiten war er [sc. Plotin] nicht in der Lage."

Es darf festgehalten werden, daß die *Plotinvita* des Porphyrios ganz auf die nachfolgende Ausgabe der Traktate ausgerichtet ist. Wie sich in diesen philosophischen Schriften Plotins keine gewollte Affinität zu pythagoreischen Lehren feststellen läßt, konnte es dem Autor der *Vita* auch nicht daran gelegen sein, ihren Urheber in seiner Lebensweise selbst ausdrücklich mit Pythagoras in Verbindung zu bringen.[335] Wenn Porphyrios hingegen an einer Stelle die Nähe seines Meisters zu pythagoreischen Lehren hervorhebt, so verrät er etwas von seiner eigenen Ansicht über die Platonische Philosophie. Wie die Neupythagoreer sah er in ihr Erkenntnisse des samischen Philosophen weiterleben. Den Realitäten entsprechend hält er Plotin von dieser Sichtweise fern, während er selbst für seine Philosophie die Konsequenz aus der „neupythagoreischen Sichtweise" zog. Porphyrios' Schriften weisen vielerlei inhaltliche Züge auf, die implizit auf eine gewisse Einbeziehung des Pythagoreismus in die eigene Lehre hindeuten (*siehe oben* S.111f.).[336]

[335] Dagegen hat DÖRRIE *Ammonios* 445 betont, daß Plotin in der Verneinung der Körperlichkeit und seiner darauf ausgerichteten Lebensführung die vom Pythagoreismus herkommende Linie weiter streng eingehalten habe und daß Porphyrios seinen Protagonisten in diesem Sinne habe darstellen wollen. Ebenso hat CLARK *Philosophic Lives* 37 Plotin zu stark las Pythagoreer gezeichnet.

[336] Für weitere Belege vgl. O'MEARA *Pythagoras revived* 29 A.79.

II. Teil: Der Autor und sein Werk

1. Iamblich als Leiter einer Philosophenschule

Die umfassendste Quelle zum Leben des Iamblichos von Chalkis, die von Eunapios verfaßte *Vita*, ist leider unzuverlässig. Doch gibt sie uns wenigstens die wichtigsten Grunddaten. Der aus Sardes gebürtige Biograph, der den syrischen Philosophen nach Plotin und Porphyrios unter seine Philosophen- und Sophistenviten aufgenommen hat, hatte sich selbst den Neuplatoniker Chrysanthios, einen Enkelschüler des Iamblich, als philosophischen Lehrer und Mentor gewählt. Ein Grundanliegen seiner Vitensammlung scheint es zu sein, die authentisch-platonische Lehrtradition von Plotin bis zum eigenen Lehrer aufzuzeigen, dessen Lebensbeschreibung am Ende der Sammlung steht. In diesen philosophischen Wirkkreis (φορά) möchte der Autor sich selbst eingereiht sehen (vgl. VSoph 5,3,10; 6,1,6; 7,2,1). Eunap stellt sein Werk in die Tradition der Διαδοχαί-Literatur (des Sotion und des Porphyrios; *siehe oben* S.112f.; vgl. S.103f.) und sieht es als eine Weiterführung.

Die Informationen über Iamblich bezieht er nach eigenen Hinweisen aus mündlichen Quellen über seinen Lehrer.[337] Eunapios scheint selbst nur ein einziges Werk des Iamblich zu kennen, das er anführt, um dessen Stil zu kritisieren; nur dadurch ist diese Schrift überhaupt – in Fragmenten – bezeugt. Iamblich hatte hier das Leben eines alexandrinischen Philosophen namens Alypios festgehalten, der ihn durch sein bewundernswürdiges Auftreten dazu inspiriert hatte. Noch mehr als Plotin bei Porphyrios erscheint Iamblich bei Eunap, dem mehr an überhöhend-geheimnisvoller Verklärung als an glaubhaftem Realitätsbezug gelegen ist, gleichsam als paganer Heiliger.[338] Er wirkt zeichenhafte Wunder und steht in Verbindung mit

---

[337] Vgl. VSoph 5,1,11-12. 14; 5,2,1. 7-9. Vgl. auch Anm.352. Er scheint sogar noch andere Geschichten über Iamblich zu kennen, die er aus Glaubwürdigkeitsgründen nicht in seine Vita aufnimmt. Sein Informant für Iamblich ist der Lehrer Chrysanthios, der seinerseits vieles von seinem Lehrer Aidesios, dem Augen- und Ohrenzeugen für unseren Philosophen, gehört hat; bisweilen zieht Eunap für die Viten auch schriftliche Quellen heran (VSoph 5,3,6); vgl. SCHMID, W., Art. ‚Eunapios', RE 6.1 (1907), 1125. Zu Eunap allgemein PENELLA *Studies in Eunapius of Sardis*; zu den Quellen ebd. 23-32; bes. 30; ders., Art. ‚Eunapius', in: BOWERSOCK/BROWN/GRABAR, 436f.

[338] Vgl. FOWDEN *The pagan holy man* 37. Zur *Iamblichvita* des Eunap PENELLA *Studies in Eunapius of Sardis* 45-48.

dem göttlichen Geist (νῷ θεωρεῖν VSoph 6,11,11). So wird die idealisierende Darstellung des Eunapios mit dazu beigetragen haben, daß Iamblich im späteren Neuplatonismus als quasi göttliche Autorität (θεῖος oder μέγας)[339] angesehen wurde. Neben diesem Text gibt es über die Person des Iamblich einige verstreute Hinweise, deren Bewertung in den meisten Fällen umstritten ist. Darüber hinaus hat BIDEZ pseudo-julianische Briefe als Schreiben eines unbekannten Autors an Iamblich von Chalkis selbst oder einige seiner Freunde und damit als bedeutende biographische Zeugnisse ausgemacht.[340]

Hier kann nun kein umfassender Überblick über alle Grunddaten zu Iamblichs Leben, zu seiner Lehre, zu seinem Wirken und den damit verbundenen Kontroversen gegeben werden.[341] Es seien nur einige wesentliche Punkte herausgegriffen, die mit unserer Fragestellung in direkter Beziehung stehen. Zunächst ist kurz auf seine Lehrtätigkeit einzugehen. Danach müssen die Grundlinien seines ethischen „Systems", und das heißt der Theorie seines Erziehungsprogramms, angerissen werden. Schließlich wird die erste einführende Schrift seines pädagogischen Konzeptes für die Platonlektüre zur Sprache kommen.

Iamblich wurde in Chalkis ad Belum (Koilesyrien)[342], vielleicht kurz nach 240, geboren.[343] Er entsproß einer wohlhabenden Familie, die ihren Stammbaum auf den Begründer der Priester-Könige von

---

[339] Belegstellen bei ZELLER *Philosophie der Griechen* IIIb 738f. A.2.

[340] BIDEZ *Der Philosoph Jamblich und seine Schule*. Vgl. ders., L'Empereur Julien. Oeuvres complètes, Tome I, 2e partie, 233-249 L'auteur des lettres à Jamblique, Paris 1924 (2 1960); zu inhaltlichen Modifikationen bzgl. der Briefdatierungen und des Sterbealters BARNES *A correspondent*.

[341] Zum Leben Iamblichs vgl. PLRE I (1971) 450-451; DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 33-42; ders. *La place de Jamblique* 1-5; DILLON *Fragmenta* 3-18; ders. *Iamblichus* 862-875; O'DALY *Jamblich* 1243-1246.

[342] Dazu DILLON *Fragmenta* 4. Vgl. auch den geographischen Hinweis bei Eustathios *in Il.* I p.428,17f. VAN DER VALK Ἰάμβλιχος γοῦν, ὁ μέγας φιλόσοφος, Χαλκιδεὺς ἦν ἐκ τῆς κοίλης Συρίας. νῦν δὲ καὶ Θρᾳκικὴ λέγεται Χαλκίς. VANDERSPOEL *Themistios and the origin of Iamblichos* argumentiert aufgrund einer angeblichen Andeutung in Themistios' *Protreptikos* (*or.* 24 p.98,15-17), Iamblich stamme nicht aus Chalkis ad Belum im Orontestal, sondern ad Lebanon (Fluß), zwischen Beirut und Damaskus. Zur politischen und kulturellen Bedeutsamkeit der Region vgl. GIANGIULIO *Giamblico* 7-9.

[343] Wenn der in der *Plotinvita* VPlot 9,4 erwähnte Ariston ein Sohn unseres Iamblichos ist und er im Jahre 270 mit einer Schülerin des Plotin verheiratet gewesen ist, muß die Geburt seines Vaters spätestens zu Beginn der 40er Jahre angesetzt werden; vgl. CAMERON *The Date*. Zum selben Ergebnis kommt BIDEZ *Der Philosoph Jamblich und seine Schule* 285 aufgrund der pseudo-julianischen Briefe.

Emesa und auf den Stadtgründer ihrer Heimatstadt zurückführen konnte.[344] Von seinen Vorvätern stammt auch sein semitischer Name, der die „königliche" Prägung zum Ausdruck bringt.[345] Wie die meisten seiner an der Philosophie interessierten Zeitgenossen kam Iamblich - trotz der teils chaotischen politischen Umstände - viel herum und besuchte mehrere Lehrer. Es ist sicher, daß er zunächst - wahrscheinlich in Alexandria, wo er auch Alypios kennenlernte[346] - Anatolios, den Aristoteliker und Mathematiker, der nach Eusebios später Bischof von Laodikeia wurde (*siehe oben* Anm.174), aufsuchte. Danach trat er mit Porphyrios in Kontakt.

Diese Grunddaten basieren auf den Mitteilungen des Eunap (VSoph 5,1,2) und der Suda.[347] Der Verfasser des RE-Artikels zu Iamblich[348] hatte seinerzeit die Informationen mit der alleinigen Begründung, daß die Nachrichten bei Eunapius unzuverlässig und „großenteils alberne Wundergeschichten"[349] seien, angezweifelt[350]

---

[344] Noch Damaskios weiß in seiner *Isidorvita* (Photios *bibl.* 181, 125b41-126a3 = p.2,8-10 ZINTZEN) über die Adressatin Theodora, die in Athen Geometrie und Arithmetik studiert hatte, die Zugehörigkeit zum iamblichischen Clan zu berichten, aus dem sich viele Mitglieder in Philosophie unterweisen ließen: αὕτη θυγάτηρ ἐγεγόνει Κυρίνας καὶ Διογένους τοῦ Εὐσεβίου τοῦ Φλαβιανοῦ, ὃς εἵλκε τὸ γένος ἀπὸ Σαμψιγεράμου τε καὶ Μονίμου, εἰς οὓς ἀνάγεται καὶ Ἰάμβλιχος. Sampsigeramos ist laut Strabo XVI 2,10 Archeget der Priester-Könige von Emesa. Zur Emendation von Μόνιμος zu Μόνικος nach Stephanus von Byzanz *Ethica* p.684,15f. MEINKE vgl. DILLON *Iamblichus* 865. Zur Dynastie von Emesa SULLIVAN, R.D: The Dynasty of Emesa, in: ANRW II 8 (1977), 198-219.

[345] Vgl. DILLON *Iamblichus* 864 A.7. In einigen Philosophenportraits der Spätantike wollte L'ORANGE *Some remarks on late Greek Portraiture* ohne nachvollziehbare Argumente (vgl. ebd. 63) Iamblich und einen iamblichischen Typos erkennen; ebd. Plate VI c-d (aus dem Magazin der vatikanischen Museen) mit angeblichen Repliken Plate VII-XI.

[346] DALSGAARD LARSEN *La place de Jamblique* 4 nimmt an, daß sich Iamblich über zehn Jahre in Alexandria aufhielt.

[347] Suda s.v. Iamblichos ι 27 ‚Ἰάμβλιχος' ἕτερος, Χαλκίδος τῆς Συρίας, φιλόσοφος, μαθητὴς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου, τοῦ Πλωτίνου, γεγονὼς κατὰ τοὺς χρόνους Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως. ἔγραψε βιβλία φιλόσοφα διάφορα. Vgl. ebd. s.v. ‚Plotinos' π 1811, s.v. ‚Porphyrios' π 2098.

[348] MAU, G., Art. ‚Iamblichos (3)', RE 9.1 (1914), 645-649. Die Darstellung zeichnet sich durch ihre apodiktischen, unbegründeten Behauptungen aus, so daß W. KROLL ebd. 649-651 im Anschluß an sie eine Richtigstellung hinzufügte, die unbedingt heranzuziehen ist.

[349] MAU *Iamblichos* 645/48f.

[350] Ebd. 645: „Es ist aber sehr fraglich, ob er persönlicher Schüler dieses Philosophen gewesen ist; jedenfalls hat der scharfsinnige und bedeutende Lehrer keinen entscheidenden Einfluß auf den Schüler gewonnen."

und dabei wohl noch vorausgesetzt, daß die Angaben des byzantinischen Lexikons letztlich auf der Stelle in den Sophistenviten beruhen, wie es ja im Falle der Geschichtsdarstellung des Eunap klar zu erweisen ist. Diese grundsätzliche Skepsis ist zwar nicht angebracht[351], doch muß darauf hingewiesen werden, daß Eunap, der sich hier auf mündliche Mitteilungen beruft[352], eine ungebrochene Philosophenreihe, die von Plotin bis auf Chrysanthios führt, darstellen wollte. Somit darf die Tendenz zur Idealisierung sicherlich nicht übersehen werden.[353]

Der Text spricht zunächst eindeutig von Iamblichs Schülerschaft (VSoph 5,1,2 συγγενόμενος) bei Anatolios, „der unter den Zeitgenossen des Porphyrios die zweite Stelle einnimmt".[354] Weiter heißt es dann:

---

[351] Vgl. DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 36: „Il serait injustifiable de mettre en doute le bien-fondé des renseignements donnés aussi bien par Eunape que par Suda, disant que Jamblique a été auditeur personel de Porphyre." Vgl. die Überlegungen über Zeit und Ort der Schülerschaft bei DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 36-40, der sich selbst für eine Zusammenkunft kurz nach 270 – also nach Porphyrios' Rückkunft aus Sizilien und vor der Bischofsernennung des Anatolios – in Rom entscheidet und anmerkt, ebd. 40: „Nous devinons que son séjour chez Porphyre a été d'assez courte durée et fut en partie une déception pour Jamblique en raison des désaccords croissants entre les deux."

[352] Dies ist ihm über Aidesios durch seinen Lehrer Chrysanthios zu Ohren gekommen (vgl. VSoph 2,2,5 κατ' ἀκοήν).

[353] Gemeinhin wird diesen Quellen bei der Konstruktion der neuplatonischen Schulen uneingeschränkter Glauben geschenkt und deren Historizität angenommen (vgl. beispielsweise FOWDEN *The Platonist philosopher*). Das scheint mir aber nicht nur aufgrund des persönlichen Interesses, mit dem der Autor (VSoph 2,2,3 ἐμανῶς καὶ περιφλέκτως), der weder historischen noch philosophischen Feinsinn erkennen läßt, in seine Materie involviert ist, grundsätzlich bedenklich. Darauf kann hier im Detail nicht eingegangen werden; vgl. aber z.B. VSoph 4,1,8, wo die Behauptung, Plotin sei dem Schüler nach Sizilien gefolgt, um ihn zu ermuntern, eindeutig den Angaben der Plotinvita, die Eunap nach eigenem Bekunden (VSoph 3,1,4f.) herangezogen hat, widerspricht (VPlot 29,63f.). Zu weiteren Diskrepanzen PENELLA *Studies in Eunapius of Sardis* 24-28.

[354] DILLON *Fragmenta* 8 will die Wendung τὰ δεύτερα φέρεσθαι mit „standing in for" übersetzt wissen, gibt aber selbst zu: „I cannot find this phrase used in this manner elsewhere". Die Wendung bedeutet „den zweiten Preis davon tragen", d.h. hier „den zweiten Rang einnehmen". Daß Eunap die genauen Umstände des Studiums bei Anatolios, der seiner Meinung nach den auf Sizilien weilenden Porphyrios vertrat, im Dunkeln läßt, erklärt DILLON ebd. 8: „Eunapius is, on his own confession, very ill-informed on the details of Porphyry's life."

εἶτα μετ' Ἀνατόλιον Πορφυρίῳ προσθεὶς ἑαυτόν, οὐκ ἔστιν ὅ τι καὶ Πορφυρίου διήνεγκεν, πλὴν ὅσον κατὰ τὴν συνθήκην καὶ δύναμιν τοῦ λόγου. „Dann schloß er sich nach Anatolios Porphyrios an, und in nichts unterschied er sich von Porphyrios, außer in Formulierungskunst und Wortgewalt."

Iamblich schloß sich also nach Anatolios dem Porphyrios an, ist diesem aber wohl von Anfang an intellektuell gleichwertig, wenn auch in Rhetorik und Redegewalt noch nachstehend. Wie dieses Zusammenkommen in der Praxis aussah, erfahren wir nicht. Jedenfalls ist bei Eunap die Neigung zu erkennen, die intellektuelle Distanz zwischen Lehrer und Schüler in Frage zu stellen. In der Synkrisis wird eher der Eindruck erweckt, als seien Iamblich und Porphyrios gleichen Ranges. Alles scheint dafür zu sprechen, daß wir es hier nicht mit einem herkömmlichen Schüler-Lehrer-Verhältnis zu tun haben. Nur die erhaltenen Texte der beiden Philosophen lassen uns diese Beziehung besser erhellen.

Es ist auffällig, daß Iamblich oft sehr kritisch[355] oder gar ablehnend auf die Positionen seines Lehrers eingeht, wie auch umgekehrt Porphyrios auf die seines ehemaligen Hörers.[356]

So scheint sich Iamblich beispielsweise in dem verlorenen περὶ ἀγαλμάτων mit dem gleichnamigen Buch seines Lehrers abweisend auseinandergesetzt haben, wie man überhaupt in seinen Abhandlungen Antworten auf spezielle Schriften des Porphyrios ausmachen kann. Am auffälligsten tritt deren Gegenposition im Werk *De mysteriis* des Iamblich hervor, das eine Widerlegung der Bedenken des Porphyrios-Briefes an Anebo darstellt (*siehe unten* Anm.430). Doch gilt es überhaupt zu berücksichtigen, daß das Abfassen gegenseitiger Kritiken im Bereich der platonischen Schulrichtungen, wie sie uns in der *Plotinvita* entgegentreten, ganz üblich gewesen ist[357], ja daß

---

[355] Vgl. DILLON *Fragmenta* 10. 25 von 32 Fragmenten des *Timaioskommentars*, die auf Porphyrios eingehen, sind ablehnend, ebenso sind die Bezüge in der Schrift *De anima* oft weniger respektvoll. Vgl. z.B. in der Frage über den Demiurgen Proklos I *in Tim.* 306,31ff.; dazu TAORMINA *Giamblico contro Plotino e Porfirio* 95-112; EDWARDS *Two Images of Pythagoras* 163-165.

[356] Vgl. Stob. III 21,26-28 die Exzerpte aus Porphyrios' Schrift Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν (frr.272-275 SMITH), die wohl auf Thesen des „Schülers" erwiderte und diesem auch gewidmet war.

[357] So geradezu zur geistigen Übung als „Hausaufgabe" des Lehrers: Porphyrios' Widerlegung der Thesen seines Mitschülers Diophanes (VPlot 15,13-17); Amelios' Schrift zur Verteidigung der Originalität Plotins gegenüber Numenius (17,1-6), Porphyrios' Schrift gegen Plotin (18,10f.), Amelios' „Gegen die Aporien des

dies gar auf freundschaftlicher Ebene die Art des wissenschaftlichen Diskurses über die örtliche Trennung hinweg sein konnte.[358] Alles weist darauf hin, daß die beiden Neuplatoniker in gegenseitigem Respekt und gehöriger Distanz miteinander verkehrten. Ein untertäniges Schüler-Lehrer-Verhältnis läßt sich jedenfalls den Quellen nicht entnehmen. Iamblich wird dem nur zehn Jahre älteren Porphyrios bei der ersten Begegnung im fortgeschritteneren Alter in selbstbewußter Weise und sicher schon mit eigenen philosophischen Anschauungen gegenübergetreten sein. Der oben erwähnte Biograph billigt ihm zwar dieselbe geistige Kraft zu wie dem Plotinschüler, konnte es sich aber nicht verkneifen, seinen abschreckenden Schreibstil zu kritisieren.[359]

In der Praxis aber fand Iamblich – so Eunap – bei den Göttern aufgrund seiner gerechten Lebensart (δικαιοσύνην ἀσκήσας) Gehör.[360] Die schenkten ihm Segen: Der Zustrom begeisterter Hörer war nicht mehr zu bremsen. Neben der *Vita* des Eunap deuten noch andere Texte darauf hin, daß Iamblich in seiner zweiten Lebenshälfte eine eigene Schule leitete. Daß er sich zunächst bis zum Tode des Kaisers Galerios (Mai 311) in Daphne, einem Vorort der syrischen Weltstadt Antiochien, niederließ, wo das Christentum einen seiner wichtigsten missionarischen Stützpunkte hatte, ist nach einer Andeutung des gleichfalls aus Syrien stammenden byzantinischen Chronisten Johannes Malalas (6. Jh. n. Chr.) wahrscheinlich.[361] Re-

---

Porphyrios" (18,15f.), Longinos' Streitschriften gegen Gentilianos und gegen Plotin (20,88-90). Vgl. Gegenschriften über den Bereich der Schule hinaus: Plotins Schrift „Gegen die Gnostiker" und die weitere Ausführung des Porphyrios (ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλέλοιπεν), Amelios' 40 Bücher gegen Zostrianos (16,13f.).

[358] So die Schrift des Porphyrios gegen seinen Lehrer Longinos und dessen Erwiderung (vgl. VPlot 20,93-98), Longinos' Buch πρὸς τὴν Ἀμελίου ἐπιστολήν (VPlot 20,98-104) – der Titel erinnert an die Überschrift von *De mysteriis*. SAFFREY *Abamon, Pseudonyme de Jamblique* 230f. plädiert aufgrund der Widmung des Werkes Περὶ τοῦ Γνῶθι σαυτόν (frr.272-275 SMITH) an Iamblich und aufgrund der gemeinsamen Verbindung zur plotinischen Schule (vgl. VPlot 9,4) für ein freundschaftliches Verhältnis zwischen den beiden Philosophen.

[359] Obwohl Iamblich wohl eine rhetorische Schrift Περὶ κρίσεως ἀρίστου λόγου verfaßt hat (vgl. Syrian. *in Hermog.* I p.9,11 RABE).

[360] VSoph 5,1,4 δικαιοσύνην δὲ ἀσκήσας, εὐηκοΐας ἔτυχε θεῶν τοσαύτης, ὥστε πλῆθος μὲν ἦσαν οἱ ὁμιλοῦντες, πανταχόθεν δὲ ἐφοίτων οἱ παιδείας ἐπιθυμοῦντες·

[361] Malalas *Chron.* 312,7-13 Καὶ μετὰ τὸ ἀποθέσθαι τὴν βασιλείαν Μαξιμιανὸν ἐβασίλευσε Μαξέντιος ὁ καὶ Γαλέριος ἔτη γ΄. (...) Ἐπὶ δὲ τῆς αὐτοῦ βασιλείας Ἰάμβλιχος ὁ φιλόσοφος ἐδίδασκεν, οἰκῶν ἐν Δάφνῃ ἕως τῆς τελευτῆς αὐτοῦ [sc. Γαλερίου]. Vgl. zur Historizität dieser Nachricht FILOSI *L'ispirazione neoplatonica*

lativ sicher läßt sich aber aus den Zeugnissen erkennen, daß der (spätere) Hauptsitz des Neuplatonikers in Apameia war. Man ging sogar so weit, in archäologischen Überresten sein Schulgebäude zu identifizieren.[362] Dort starb er wahrscheinlich in hohem Alter um 320, bevor sein Schüler Sopatros an den Hof nach Konstantinopel ging.[363]

Oben (S.93) wurde schon bemerkt, daß Apameia als eine Stadt philosophischer Vermittlung für den treuesten Plotinschüler Amelios große Bedeutung hatte; dieser ließ sich nämlich dort noch vor dem Tode seines Lehrers nieder (VPlot 2,32f.). Daß die Stadt auch später auf Philosophen eine besondere Anziehung ausübte, macht außerdem eine Aussage des Libanios eindrücklich klar (*or.* 52,21):

> ἦει δέ ποτε καὶ ὁ τῶν φιλοσόφων ἐξ Ἀπαμείας χορός, ὧν ὁ κορυφαῖος θεοῖς ἐώκει. „Es ging aber auch einmal der Reigen der Philosophen von Apameia aus, deren Haupt Göttern glich."[364]

---

86 mit A.37, die versucht, die große Bedeutung des Neuplatonismus als geistigen Nährboden für die letzten Christenverfolgungen herauszustellen, die von Antiochien, der Residenzstadt des Maximinus Daia, eines Anhängers theurgischer Praktiken (*Epitome de Caesaribus* 40,18), ausgegangen seien. VANDERSPOEL *Iamblichus at Daphne* 85f. meint, daß hier ein von Flavios Josephos (*BJ* IV 3) erwähntes Örtchen in Palästina gemeint sei, in dem Iamblich seine „teaching career ..., before he moved to Apamea," (ebd. 86) begonnen habe und das sehr viel näher bei Gadara liege, wohin er – nach Eunapios (5,2) – mit seinen Schülern gereist sei.

[362] BALTY C. J./J. *Julien et Apamée*, versuchen wahrscheinlich zu machen, daß ein Mosaik des 4. Jh.s n. Chr., das unter der Ost-Kathedrale in Apameia gefunden wurde, den Platz der Schule des Iamblich markiert. Die Beziehungen zu Julians Denken und die in der Ikonographie erkennbare antichristliche Polemik (in der Verballhornung des von Alpha und Omega gerahmten Christogramms α☧ω- von Heiden als αχρω gelesen – zu εὖ χρῶ), legten den Verdacht nahe, daß der Apostat in restaurativem Bemühen die Schule wiederbeleben wollte, was die benachbarten Philosophenmosaiken in ihrem didaktischen Programm, das von neuplatonischer Lebensform und Philosophie geprägt sei, erkennen ließen. Zu den Inschriften unter der Basilika IGLS IV (1955), Nrr. 1340-1342. Zu den Mosaiken: BALTY, C. J.: Nouvelles mosaïques du IV^e siècle sous la „Cathedrale de l'Est", in: Actes du Colloque Apamée de Syrie, Bruxelles 1972, 163-185 (mit Abbildungen), zum EY XPΩ ebd. 179 mit Abb.LXXIII.

[363] Vgl. BARNES *A correspondent* 105f., der aufgrund der Datierung der Pseudo-Julian-Briefe auf eine letzte Erwähnung Iamblichs im Jahre 319 kommt. Die Mitteilung der Suda s.v. Ἰάμβλιχος ι 27 γεγονὼς κατὰ τοὺς χρόνους Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως darf seiner Meinung nach nicht zu eng ausgelegt werden. Als Konstantin Herrscher auch des Ostreiches wurde (324), war Iamblich wahrscheinlich schon nicht mehr am Leben.

[364] Vgl. auch Proklos *Theol. Plat.* I 1 p.6,14, wo alle Platoniker von Plotin bis

Seit BIDEZ nimmt man allgemein an, daß der Redner aus Antiochien hier an die Schule des Iamblich in Apameia dachte, wohin ebenfalls die Briefe jenes Pseudo-Julian gerichtet gewesen seien. Iamblichs Schüler Sopatros stammte nicht nur aus diesem Ort, er genoß dort auch den Briefen zufolge gemeinsam mit seinem gleichnamigen Sohn die philosophische Ausbildung.[365]

Es ist wahrscheinlich, daß Iamblich an die Schule des Amelios anschloß und sich so in die Tradition stellte, die von Plotin herrührte, obwohl er diesen nie selbst gehört haben mag.[366] Jedenfalls bestätigt ein außenstehender Betrachter genau diesen Eindruck der neuplatonischen Schulsukzession. Der Kirchengeschichtsschreiber Sozomenos bezeichnet nämlich den soeben erwähnten Sopatros nach dem Tode des Meisters als προεστὼς τοῦ Πλωτίνου διαδοχῆς, „Vorsteher der sich von Plotin herleitenden Schule".[367] Porphyrios kehrte zwar nach dem Tode Plotins aus Sizilien nach Rom zurück, vielleicht um

---

Theodoros als θεῖος χορός bezeichnet werden. Zu Apameia als Schulort des Iamblich vgl. FOWDEN *The pagan holy man* 40f.

[365] Vgl. BIDEZ *Jamblich und seine Schule* 283f. mit Belegstellen A.14. Auch an der von BIDEZ 284 A.15 genannten Stelle aus Libanios' Brief 1389,3 FOERSTER („die von Iamblich und der Mutter des Sopatros geliebte Stadt") ist von Iamblich in Apameia die Rede. Zur Schultradition in Apameia vgl. auch PUECH *Numénius d'Apamée et les théologies orientales* 750. Suda s.v. Σώπατρος σ 845: Σώπατρος· Ἀπαμεύς, σοφιστὴς καὶ φιλόσοφος, μαθητὴς Ἰαμβλίχου· ὃν ὁ Καῖσαρ Κωνσταντῖνος ἀνεῖλεν εἰς πίστιν τοῦ μὴ ἑλληνίζειν ἔτι τὰ κατὰ θρησκείαν· ἦν γὰρ αὐτῷ συνήθης πρότερον. ἔγραψε Περὶ προνοίας καὶ τῶν παρὰ τὴν ἀξίαν εὐπραγούντων ἢ δυσπραγούντων. ὅτι τὸν Σώπατρον Κωνσταντῖνος ἀνεῖλεν, οὐ καλῶς ποιῶν· ὁ γὰρ Χριστιανὸς ἐξ ἀγάπης, οὐκ ἐκ ἀνάγκης.
Der Eigenname Sopatros war schon im 2. Jh. n. Chr. in Apameia beliebt; vgl. IGLS IV (1955), Nrr. 1312f.

[366] Psellos nennt mehrmals οἱ Πλωτῖνοι und οἱ Ἰάμβλιχοι bzw. οἱ περὶ Πλωτῖνον und περὶ Ἰάμβλιχον direkt nebeneinander (*Philosophica minora* vol. II p.78,2f.; 89,26; 117,20; 148,18; 152,23). Eine solche Schultradition vermuten auch SAFFREY, H.D., WESTERINK, L.G.: *Théologie Platonicienne. Livre I,* Introduction XLIV und BRISSON *Amélius: Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style* 817f. ausgehend von Prokl. *Theol. Plat.* I 1 p.6,16-24 (vgl. Anm.364).

[367] Sozomenos *HE* I 5,1; vgl. I 5,5 ὁ ἐπισημότατος τότε παρ' Ἕλλησιν ἐπὶ παιδεύσει γεγενημένος. Die Nachricht läßt zugleich die Darstellung des Eunap verdächtig erscheinen, nach welcher Aidesios διατριβή und ὁμιλία des Iamblich übernommen habe (VSoph 6,1,1). Vgl. den Harmonisierungsversuch der Nachrichten bei FOWDEN *The Platonist philosopher* 374-376, wonach Aidesios vor seiner vorläufigen Rückkehr nach Kappadokien und nachdem Sopater das Leitungsamt wegen seiner Berufung nach Konstantinopel abgeben mußte, der Schule kurze Zeit vorstand. Die Lösung widerspricht dennoch dem Eunaptext.

die dortige Schule zu beaufsichtigen (VPlot 2,12f.)[368], es ist aber nicht zu belegen, daß er das Amt seines Lehrers weiterführte. Die Quellen sprechen jedenfalls nicht von einer fortgesetzten neuplatonischen Schulpraxis in Rom.[369]

Zurück nach Apameia: Es liegt nahe anzunehmen, daß Apameia als kultureller Knotenpunkt schon zu Zeiten des Numenios eine Philosophenschule beheimatete[370], die bis zum Jahre 268/9, als Amelios Rom verließ (VPlot 3,40f.), um sich in Apameia (VPlot 2,32f.) anzusiedeln, fortbestand. Porphyrios berichtet in der *Plotinvita*, Amelios habe 100 Bücher kommentierte Vorlesungen seines Lehrers Plotin an seinen Adoptivsohn Hostilianos Hesychios, den Apameier, geschickt (VPlot 3,46-48). Es ist gut möglich, daß dieser Hostilianos eine Schule in Apameia besuchte oder sogar leitete.

Amelios hätte an eine solche Tradition anknüpfen können. Durch seine Anwesenheit wäre die auf Numenios zurückgehende pythagoreische Färbung der Schule aufrecht erhalten worden, denn der eifrige Plotinschüler hatte „fast alle Werke von Numenios abgeschrieben und gesammelt und auswendig gelernt" (VPlot 3,44f.). Andererseits könnten Amelios' 24jährige Lehrzeit in Rom und die gesammelten Vorlesungen seines Meisters die apameische Lehre nachhaltig geprägt haben.[371] Als sich nun Iamblich in diese Tradition, vielleicht nach dem Tode des Amelios, eingliederte, hatte in der apameischen Schule schon eine Verschmelzung der von Plotin stammenden und durch Amelios vermittelten (neuplatonischen) Unterrichtspraxis, wie sie die *Plotinvita* veranschaulicht, mit strengeren kultisch-asketischen Lebensidealen, die aus der pythagoreischen Tradition und vielleicht noch von Numenios herrührten, stattgefunden.[372] Für die Propagierung solcher Lebensformen war die syrische Stadt bekannt.[373]

---

[368] Vgl. FOWDEN *The Platonist philosopher* 372f. mit A.80.

[369] Vgl. Augustinus *ep.* 118,33, wonach sich alle Schüler Plotins nach seinem Tod verstreuten und Magier oder Christen wurden.

[370] Daß Numenios dort nicht nur geboren war, sondern später lehrte, nimmt DILLON *Middle Platonists* 361 an. Von Johannes Lydus (*de mens.* IV 80 = fr.57,1) wird Numenios Ῥωμαῖος genannt, was auf einen Aufenthalt in Rom hindeutet.

[371] Nach Longinos hatte sich Amelios entschlossen, auf den Spuren seines Lehrers zu wandeln (VPlot 20,76f. ὁ δ' Ἀμέλιος κατ' ἴχνη μὲν τούτου βαδίζειν προαιρούμενος).

[372] Iamblich setzt sich in *de anima* an vier Stellen mit Ansichten des Numenios auseinander; er berichtet unter anderem darüber (Stob. I 49,67 p.458,3-4 WACHSMUTH = Numenios fr.42), daß schon Numenios ein Grundaxiom späterer

Die asketische Lebensweise der von Iamblich geleiteten Schule ist bei Eunap mehrfach bezeugt; dort wird außerdem mitgeteilt, daß der Meister sich in der Askese „altertümlich" gebärdete (VSoph 5,1,6 τὴν μὲν δίαιταν ὢν εὔκολος καὶ ἀρχαῖος). Außerdem wird ein Bild vermittelt, nach dem Iamblich zwei verschiedene Arten von Schülern betreute. Einerseits genoß der Philosoph den Zuspruch einer Masse von Zuhörern (VSoph 5,1,4 πλῆθος μὲν ἦσαν οἱ ὁμιλοῦντες), die von überallher im Verlangen nach Bildung (οἱ παιδείας ἐπιθυμοῦντες) zusammenströmten und schon eine rhetorische Ausbildung hinter sich hatten (VSoph 5,1,5 οὐ πολὺ λειπόμενοι κατὰ τὴν ἐν λόγοις δύναμιν). Zum anderen ist von einem engeren Kreis die Rede (ἑταῖροι), mit dem der Lehrer vertrauteren Umgang pflegte (VSoph 5,1,6 τὰ δὲ πλεῖστα τοῖς ἑταίροις συνῆν) und dessen Mitglieder uns Eunap namentlich benennen kann (ebd.; 5,1,11 Aidesios ἀνὰ τοὺς πρώτους). Dieser „innere Kreis" kam in den Genuß einer „vollendeteren Weisheit" (VSoph 5,1,4 τελεοτέρα σοφία), die man bisweilen vor der Außenwelt in mystischem Schweigen verborgen hielt (VSoph 6,1,5 πρὸς μυστηριώδη τινὰ σιωπὴν καὶ ἱεροφαντικὴν ἐχεμυθίαν). Eine solche zweistufige Gliederung der Philosophieschule iamblichischer Prägung bestätigt der Autor Eunap, wenn er über seinen eigenen Bildungsgang sagt (VSoph 6,2,1):

> ὁ γοῦν ταῦτα γράφων ἐκ παιδὸς ἀκροατὴς Χρυσανθίου γενόμενος, μόλις εἰς εἰκοστὸν ἔτος ἠξιοῦτο τῶν ἀληθεστέρων, οὕτω μέγα τι χρῆμα εἰς ἡμᾶς τῆς Ἰαμβλίχου φιλοσοφίας

---

neuplatonischer Philosophie vorbereitet hat, indem er die Identität von (menschlicher) Seele und ihren Prinzipien lehrte (vgl. Plot. IV 9,5; Prokl. *El. theol.* 103); vgl. DODDS *Elements* 254. In einem Kapitel Ἀντιρρήσεις πρὸς τοὺς ἀμφὶ Ἀμέλιον καὶ Νουμήνιον seiner Platon-Exegese hätte sich Iamblich speziell mit den divergierenden Meinungen seiner Vorgänger auseinandergesetzt; vgl. Prokl. *in Tim.* 36D, II 277,26-31 DIEHL, die Wendung καὶ δὴ καὶ Νουμήνιον bringt beide Vorgänger in einen automatischen Zusammenhang. Iamblich und Numenios stimmten in wesentlichen Fragen überein (vgl. Anm.216).

[373] Auch für die Christen war die Umgebung der Stadt ein Stützpunkt für asketische Missionsbestrebungen: Theodoret erzählt in der Mönchsgeschichte innerhalb der Vita des Markianus (*Hist. rel.* 3,4), daß Agapitus (ὃς τὴν ἀγγελικὴν ταύτην νομοθεσίαν εἰς τὴν Ἀπαμέων μετεφύτευσε) nach den Richtlinien des Markianus bei Apameia zwei Gemeinschaften in einem Dorf namens Nikertai gründete (δύο τοίνυν φιλοσοφίας ἐν ταύτῃ φροντιστήρια κατεσκεύασε μέγιστα), wo zur Zeit des Theodoret mehr als vierhundert Tugendkämpfer lebten (Ἐν τούτοις μέχρι καὶ τήμερον πλείους ἢ τετρακόσιοι διάγουσιν ἄνδρες, ἀρετῆς ἀθληταὶ καὶ εὐσεβείας ἐρασταὶ); von dort aus seien in der Folge unzählige Klöster gegründet worden (Ἐκ δὲ τούτων μυρία ἐφυτεύθη ἕτερα ἀσκητῶν καταγώγια).

διετάθη καὶ συμπαρέτεινε τῷ χρόνῳ. „Derjenige, der dies schreibt, war seit meiner Kindheit Hörer des Chrysanthios, und endlich ins zwanzigste Lebensjahr gekommen, wurde er des „Wahreren" für würdig erachtet; so erstreckte und entfaltete sich die großartige Philosophie des Iamblich bis in meine Zeit."

In Iamblichs schriftstellerischer Tätigkeit und Lehre spiegelt sich das Bemühen, ein erneuertes Konzept einer geregelten philosophischen Ausbildung zu entwerfen.[374] Allein die hier dargelegten äußeren Gründe sprechen dafür, daß in diesem Schulprogramm pythagoreische mit platonischer „Pädagogik" in eine sinnvolle Einheit gebracht war. So konnte Iamblich in späterer Zeit von Psellos genauso als Πλατωνικός wie als Πυθαγορικός bezeichnet werden.[375]

[374] Grundlegend zur weiteren Geschichte der iamblichischen und neuplatonischen Schule PRAECHTER *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus.* Vgl. WALLIS *Neoplatonism* 138-159; SAFFREY/WESTERINK *Théologie Platonicienne* I, XXXV-XLVIII; ebd. XXXVf.: „Du tronc solide de la métaphysique plotinienne, enraciné à Rome et maintenu vivant sur place par l'enseignement de Porphyre, est sortie la branche puissante de l'École de Syrie, illustrée par Jamblique qui réussit à combiner à la metaphysique plotinienne les théories et les pratiques de la théurgie en vogue dans l'Orient grec." Zum Charakter der iamblichischen Schule vgl. FOWDEN *The Platonist philosopher* 373-379; zu ihren einzelnen Mitgliedern FOWDEN *The pagan holy man* 41-48. Zum bewußten politischen Engagement der Schüler O'MEARA *Plato's Republic* 202f. Am Beispiel des ansonsten nicht beachteten Iamblichschülers Eugenios vermittelt BALLÉRIAUX *Eugénios, père de Themistios et philosophe neoplatonicien* ein Bild vom Geist der Schule.

[375] Psellos *Philosophica minora* vol. I 46,41; *Theologica* vol. I 69,38.

2. Die neuplatonische Ethik

Im folgenden soll versucht werden, einen Eindruck von Iamblichs ethischer Lehre zu vermitteln.[376] Erst auf dem Hintergrund der Moralphilosophie des Neuplatonismus wird es möglich sein, die Bedeutung der *Vita Pythagorica* abzuschätzen. Dreh- und Angelpunkt der neuplatonischen Ethik ist Plotins Traktat „Über die Tugend" (I 2). Um diese Schrift aber in Ansätzen zu erfassen, werden zuvor einige wichtige Ansichten Platons zur richtigen Lebensweise vorgestellt. Außerdem darf die Aufnahme der plotinischen Ethik in Porphyrios' *Sentenzen* als Zwischenstufe zum Verständnis Iamblichs nicht übergangen werden. Iamblichs Ansichten selbst sind schwierig zu erfassen, da nicht nur seine Kommentare zu Platon und Aristoteles[377],

---

[376] Die Darstellung wird sich auf die an der Terminologie ersichtliche Entwicklung konzentrieren. Ein Gesamtüberblick über Iamblichs Philosophie kann freilich im Rahmen dieser Arbeit nicht gegeben werden. Vgl. zur Einführung die in Anm.341 angegebene Literatur. Außerdem WALLIS *Neoplatonism* 118-137; DILLON *Iamblichus* 875-878.

[377] Überblick zu Iamblichs Kommentierungstätigkeit bei BLUMENTHAL *Iamblichus as a commentator*; DALSGAARD LARSEN hat seiner Monographie eine eigene Fragmentsammlung beigefügt, die das meiste Material bietet (Aristoteleskommentare frr.1-144; Platonkommentare frr.155-329), aber dennoch nur einen bestimmten Ausschnitt aus Iamblichs Schaffen zum Ausdruck bringt; die Fragmente von *De anima* bei Johannes Lydos sind beispielsweise nicht berücksichtigt (vgl. DILLON, J., Gnomon 48 (1976), 18-22). DILLON *Fragmenta* konzentriert sich in seiner Edition auf ausgewählte Stücke aus den iamblichischen Platonkommentaren. Vgl. auch DE VOGEL *Greek Philosophy* 552-561, Nrr. 1446-1453 „Iamblichus and his School". Eine vollständige Fragmentsammlung zu Iamblich ist dringendes Desiderat, wahrscheinlich aber eine nicht zu bewältigende Aufgabe; vgl. DILLON *Gathering fragments. The case of Iamblichus.* HUBY *Priscian of Lydia* macht beispielsweise auf die Bedeutung des Priscian, Schüler des Damaskios, für die Erschließung iamblichischer Fragmente aufmerksam. CHIARADONNA *Porfirio e Giamblico critici di Plotino* erhebt aus Dexipp und Simplikios Fragmente aus dem *Kategorienkommentar*. Für Iamblichs Abhandlung περὶ ψυχῆς, die in Fragmenten bei Stobaios vorliegt, vgl. die französische Übersetzung mit Anmerkungen von FESTUGIÈRE *La Révélation d'Hermès Trismégiste* III 177-248; 262-264; vgl. ebd. 1-26.

Die Brief(fragment)e des Iamblich bei Stobaios harren genauerer Behandlung: Stob. I 1,35 An Poimenios; I 5,17 An Makedonios (über Heimarmene?); I 5,18 An Sopatros (über Heimarmene?); II 2,5 An Dexippos über Dialektik; II 2,6f. An Sopatros über Dialektik; II 8,43-48 An Makedonios über Heimarmene; II 31,117 An Eustathios über Musik; II 31,122 An Sopatros über Kindererziehung; II 33,15 An Makedonios über Einigkeit; II 46,16 An Sopatros; III 1,17 An Sopatros über Tugend; III 1,49 An Sopatros über Tugend; III 3,26 An Asphalios über Denken;

sondern gerade seine Schrift „Über die Tugenden", aus der uns der späte Neuplatoniker Damaskios in seinem *Phaidonkommentar* Wichtiges mitteilt[378], verloren ist. Seine Ethik, oder besser gesagt ein grobes Tugendschema, läßt sich nur noch aus den Hinweisen der späteren Platonkommentatoren gewinnen.

Wenn im folgenden versucht wird, die Grundlinien einer neuplatonischen, iamblichischen Ethik aufzuzeigen, so kann dieses Anliegen im Rahmen der vorliegenden Arbeit nur unbefriedigend durchgeführt werden. Ein verständlicher Gesamtüberblick zur neuplatonischen Ethik, die sich hin zu einer systematischen Ausgestaltung aufeinander aufbauender „Tugendgrade oder -stufen" (βάθμοι τῶν ἀρετῶν[379]) entwickelt und letztlich die gesamte philosophische Tätigkeit in sich aufzunehmen versucht, wurde bisher noch nicht geschrieben.[380]

III 5,9 An Arete über Besonnenheit; III 5,45-50 (An Arete?) Über Besonnenheit; III 7,40-41 An Olympios über Tapferkeit; III 9,35f. An Anatolios über Gerechtigkeit; III 11,35 An Sopatros; III 17,8 (Ohne Titel: Über Besonnenheit?); III 31,9 An Sopatros über Tugend; III 37,32 An Sopatros über Tugend; IV 5,62 (Ohne Titel); IV 5,74f. An Dyskolios; IV 5,76 An Agrippa; IV 23,57 Über den Nutzen der Ehe; IV 39,23 An Sopatros über Tugend. Daraus ergeben sich mindestens 14 verschiedene Briefe, maximal 21. Vgl. DILLON *Iamblichus* 904: „Most of the surviving extracts from Iamblichus' ‚Letters' deal with ethical themes, but they contribute little but generalities." O'MEARA *Aspects of Political Philosophy* 67-70; O'MEARA *Plato's Republic* 199-202 zu den Briefen, die in der neuplatonischen Schule thematisch organisiert worden sein dürften (ebd. 200), als Zeugnisse für Iamblichs, von Platons *Staat* ausgehende, politische Ethik.

[378] Vgl. Damaskios I *in Phaed.* 143,5; 144,3 WESTERINK II p.87f. Begründung der Zuschreibung des Kommentars an Damaskios ebd. 15-17. Vgl. DILLON *Fragmenta* 24; *Iamblichus* 902 (mit Quellenangabe Olympiodor). SAFFREY *Abamon, Pseudonyme de Jamblique* 237 A.42 vermutet, daß Psellos *de omnifaria doctrina* §§66-81 WESTERINK auf Περὶ ἀρετῶν des Iamblich zurückgeht. Dasselbe kann auch für Ammonios *in int.* CAG IV 5 p.135,14-32 BUSSE (von DALSGAARD LARSEN als fr.147 *incertae sedis* sicher zu kurz wiedergegeben) der Fall sein, wo unter dem Namen des Iamblich die politischen bis zu den theoretischen Tugenden mit dem Grad der γνῶσις in Beziehung gesetzt werden.

[379] Vgl. Olympiodor *in Phaed.* 1 §4 ,9 p.43 WESTERINK; 8 §2,1f. und 12f. p.117f. Über die bei THIEL *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre* 95 A.6 angegebenen Stellen hinaus vgl. die Verwendung bei den christlichen Gelehrten Athan. *ep. ad Castor.* MPG 28, 868,47; Gregor von Nazianz *carm. mor.* MPG 37, 648,6f.; Joh. Chrys. *in ep.I ad Corinth.* MPG 51, 254,31; Joh. Damasc. *sacr. parall.* MPG 96, 144,13-15; 177,28ff. ~ Bas. *Hom. in psalm.* MPG 29, 217,45f.; Psellos *Theologica* 30,55ff.; *Philosophica minora* II *op.* 32 p.110,5ff., wo nach Synesios das Schema des Porphyrios als τετρακτὺς τῶν ἀρετῶν bezeichnet ist.

[380] Vgl. SCHISSEL VON FLESCHENBERG *Marinos von Neapolis und die neuplato-*

A. Die Grundlagen: Platon

Die neuplatonische Ethik als Lehre über Tugenden (ἀρεταί) ist ganz auf das in Platons Theaitet ausgesprochene Programm philosophischen Lebens und Bemühens ausgerichtet (*Tht.* 176B):

> ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. „Angleichung an Gott, soweit möglich. Angleichung bedeutet, mit Verstand gerecht und fromm zu werden."[381]

An der vorliegenden Stelle beschreibt Platon diesen Prozeß als eine Flucht (φυγή) aus der materiellen Welt (des Bösen), woran Plotin in den berühmten Sätzen am Schluß von Traktat VI 9 anschließen wird. In Platons Maßgabe allen philosophischen Tuns ist zugleich dessen Ziel (τέλος) zum Ausdruck gebracht. Und das Ziel ist hier zugleich der Weg des Philosophen. Es liegt in der Gottwerdung, ja im Gottsein des Menschen. Wie dieses höchste Gute (ἀγαθόν) zu erreichen sei, hat Platon in seinem Gesamtwerk in verschiedener Hinsicht ausgelotet und lebendig werden lassen. Die Gleichwerdung mit diesem höchsten Guten kann für ihn einzig über die Tugend führen, die er als die beständige Tätigkeit der guten Seele (ἡ ἀγαθὴ ψυχή) definiert (*Crat.* 415D1f.).

Die vier Haupttugenden (ἀρεταί) – Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit – sind Orientierungspunkte, um die Seele – denn sie ist für Platon die Realität des Menschen – auf ihr Ziel hin wandeln zu können. Sie lassen sich als Vollkommenheitsideale verstehen, die einem bestimmten Ausschnitt menschlicher Seelentätigkeit zukommen. Alle Tugenden stehen im Dienst jenes höchsten Teiles der Seele, der als einziger göttlicher Provenienz ist und sich deshalb nach dem Göttlichen zurücksehnt. Platon nennt ihn den

---

nischen Tugendgrade ebd. 23 einige „Quellen seit den Mittelplatonikern"; dazu ist unbedingt THEILER *Rezension zu* SCHISSEL VON FLESCHENBERG heranzuziehen; THIEL *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre*, der außer auf die im folgenden gebotenen Texte auf Simplikios' *Kommentar zum Encheiridion Epiktets* eingeht, den er als einführende Anleitung der Neuplatoniker für die stoischen, ethisch-politischen Tugenden herausstellt; dazu ERLER *Hellenistische Philosophie als Therapie* 112-115, der im Hinblick auf das neuplatonische Tugendsystem die „vorphilosophisch propädeutische Funktion" (ebd. 113) des *Kommentars* und seinen Charakter als „meditative Übung" (ebd. 112) erweist.

[381] Vgl. INWOOD, B., Art. ‚Ethik', DNP 4 (1998), 163: „Diese Passage sollte für die spätere platonische Tradition zu einer Quelle ethischer Lehre werden."

„berechnenden" (τὸ λογιστικόν *R.* 439D5). Dessen Ziel ist die vollkommene Weisheit (σοφία/φρόνησις). Der Mensch, der dieses Ideal liebt und nach ihm strebt, der Philo-Soph, wird darum bemüht sein, das ganze Leben auf dieses ἀγαθόν auszurichten. „Gerecht-sein" bedeutet in diesem Zusammenhang zunächst, die anderen beiden Tugenden, die ἀνδρεία und die σωφροσύνη, so zur Geltung zu bringen, daß sie das Wirken der niederen Seelenvermögen zum Streben des höchsten Seelenteiles ins rechte Verhältnis setzen. So entspricht es der vollkommenen platonischen Tapferkeit, die Ausbrüche der „antreibenden" Seelenregung, des θυμοειδές, in Schranken zu halten und dessen „Energie" in den Dienst des oberen Seelenbereiches zu stellen. Besonnenheit heißt, die untere Seelenkraft der körperlichen Leidenschaften und Begierden, das ἐπιθυμητικόν, zu zügeln und ihren störenden Einfluß zu unterdrücken.[382]

Die Außerkraftsetzung aller störenden Einflüsse beschreibt Platon – in kultischer Diktion – als Reinigung (κάθαρσις) und Befreiung aus den Fesseln des Körpers[383] oder – im Bild des Höhlengleichnisses und auf die geistige Tätigkeit bezogen – als ein Umlenken (περιαγωγή) der Seele vom nachtumhüllten zum wahren, unverborgenen Tag, vom Werden zum Sein (*R.* VII 521C; 521D3f.). Dieser ganzheitliche Prozeß des Aufstiegs (ἐπάνοδος) *ist* die wahre Philosophie (521Cf.).

Der Weg des Philosophen führt aber nur über die „Lernfächer" (μαθήματα; 521D-531C; vgl. VI 503E). Unter diesen Fächern wird Gymnastik und *praktizierte* Musik abgelehnt (521E4f.), hingegen sind es Arithmetik (521D-526E), Geometrie (526C-527C), Astronomie (528E-530C) und die Musik im Sinne der Harmonielehre (Plat. *R.* 530C-531C), welche die geistige Seele von der Sinnenwelt zum wahren Seienden in die Ideenwelt führen[384], weil sie, selbst immateriell, mit Anschauungen aus der materiellen Welt arbeiten. Dadurch

---

[382] Platon *R.* 571D6-572B1

[383] Vgl. die rhetorische Frage Platon *Phd.* 67C5-D2 Κάθαρσις δὲ εἶναι ἆρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; *Phd.* 69bB2f./C1f. wird dann ausgeführt, daß die direkt für die „Reinigung" erforderlichen Tugenden ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη nur auf der Grundlage der alles übergreifenden φρονήσις wahrhaft „reinigend" sind; *Sph.* 226Eff.

[384] Vgl. MITTELSTRASS *Dialektik* 230-243.

bleiben diese μαθήματα aber (nur) Hilfsmittel mit propädeutischem Charakter, die an das Höchste, das nach Platon „jenseits des Seienden" (509B9) liegt, das Gute, nicht heranreichen können; denn sie bedürfen eben jener Vorstellungen, die Abbilder der „unteren Dinge" (511A6f. τὰ κάτω) sind. Von diesen kann sich derjenige lösen, der das höhere philosophische Verfahren der Dialektik wählt, den systematischen Diskurs, der die Dinge allein mit dem Verstand, nicht mehr unter der Voraussetzung der Sinneserfahrung (ἀνυπόθετον), betrachtet (511C7f.).

Nach platonischer Vorstellung ist dieses geistige Bemühen der Weg, um sich an das höchste Gute, oder Gott, anzugleichen. Mag der dargelegte Verständnishintergrund für die Platonische Ethik wenig mit unserem Begriff der Ethik gemeinsam haben oder zumindest nach modernem Moralempfinden „egoistisch" anmuten, so gilt es zu betonen, daß Platon zum Beispiel im *Staat* ein unerläßliches praktisches Aufgabenfeld des Philosophen in der Erziehung seiner Mitbürger und im staatspolitischen Wirken überhaupt sah.[385] Dennoch war er wohl der Meinung, daß das persönliche Glück durch „politische Vollkommenheit", die politischen oder bürgerlichen Tugenden – ἡ δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή wie er sie im *Phaidon* nennt (82A/B) – nicht zu verwirklichen sei und nur der Lernliebende (φιλομαθής) „Gott" werden könne, wie er Sokrates im selben Dialog sagen läßt (*Phd.* 82B10f.):

> Εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ. „Doch ins Geschlecht der Götter einzugehen, steht niemandem zu, der nicht dem Weisheitsstreben sich gewidmet hat und nicht rein von hier geht – es ist allein dem Freunde des Erkennens vorbehalten."[386]

B. Der Wegbereiter: Plotin

Welcher Grundentwurf der Ethik steht am Anfang des Neuplatonismus?[387] Plotin beschreitet in seiner Untersuchung des Themas

---

[385] Vgl. MITTELSTRASS *Dialektik* 248: „In diesem Sinne geht es in der Pädagogik des Höhlengleichnisses ... um die Erreichung eines praktischen (philosophischen) Zweckes auf theoretischen (wissenschaftlichen) Wegen.

[386] Übersetzung in Anlehnung an DIRLMEIER, 1949. Vgl. auch die Darlegungen zum wahren Philosophenleben im *Timaios* 90B6-D7, die bei der φιλομαθία ansetzen.

[387] Wir müssen uns hier für Plotin auf die Schrift I 2 konzentrieren, obwohl

einen konsequenten Weg; er geht sehr viel „theoretischer" vor als Platon und spart jegliche erzieherischen, lebenspraktischen Aspekte aus.[388] Was er zu entwerfen unternimmt, ist „an ethic for the late antique sage, not one that offers much practical guidance to the common man"[389] oder gar „an ethic for the late-antique holy man"[390], wie DILLON es ausdrückt.

Die Frage, wie der Mensch Gott ähnlich werden kann (ὁμοιωθῆναι τῷ θεῷ), beantwortet Plotin zu Anfang seines Traktates *Über die Tugend* (Περὶ τῆς ἀρετῆς I 2; Enn. I 2,1,4f.):

> τοῦτο δέ, εἰ δίκαιοι καὶ ὅσιοι μετὰ φρονήσεως γενοίμεθα καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ. „Das erreichen wir, wenn wir gerecht und fromm werden mit Einsicht und insgesamt in der Tugend."

Damit nimmt er die oben angeführte Grundaussage Platons zur ὁμοίωσις θεῷ aus dem *Theaitet* auf.[391] Plotin unterscheidet nun zwei Klassen von Tugenden, die bürgerlichen (πολιτικαί), „the virtues as set out in the *Republic*"[392], und die höheren (μείζους), „the ‚purifica-

---

natürlich für ein Gesamtverständnis plotinischer Ethik andere wichtige Schriften und Plotins komplexe Gedankenwelt einbezogen werden müßten, vor allem I 6 „Über das Schöne", wo dargelegt wird, daß das Schöne, die einem Gegenstand harmonisch inhaerenten Proportionen, nur auf dem Wege der „kathartischen", die Seele empfänglich machenden Tugenden, erkannt werden kann; vgl. besonders I 6,4-6. Vgl. auch Macrobius' Auslegung des hier behandelten Tugendtraktates *in somn. Scip.* I 8, die schon die *Sentenzen* des Porphyrios vorauszusetzen scheint. Zum weiten Fragenkomplex der plotinischen Ethik vgl. DILLON *An ethic.* Vgl. auch RIST *Human value* 99-113, der (ohne Erwähnung von Plot. *Enn.* I 2) die Lehre vom freien Willen in *Enn.* VI 8 als Grundlage der Ethik Plotins ansieht, welcher sich hierin über Aristoteles' *Nikomachische Ethik* hinausgehend am christlichen Gottesbild orientiere (für das Folgende nicht rezipiert).

[388] Vgl. DILLON *An ethic* 319 „His [sc. Plotinus'] care for others, as we can see from Porphyry's *Life*, was in fact exemplary, but his mind was firmly fixed on noetic realm, and on his own attainment of union with it, and it is this concern that dominates his ethical theory."

[389] Vgl. DILLON *An ethic* 318. Das heißt nicht, daß Plotin selbst in seiner Lebensweise alle praktischen Tugenden außer Acht gelassen hätte, wie dies ja auch das von Porphyrios gezeichnete Bild in der Vita nicht bestätigen kann. Anders DILLON *An ethic* 324 in Anlehnung an Plotin VI 8,6,14-18.

[390] DILLON *Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue* 102.

[391] Vgl. Plat. *Tht.* 176B2: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

[392] DILLON *An ethic* 316. Der ausführende Bereich dieser Tugenden ist τὸ συναμφότερον („das Beidseitige"; vgl. I 4,14; I 1,7-8; Iambl. *Myst.* III 8 p.116,13f.; DILLON *An ethic* 323), „the combination of body and that life-principle which is a ‚trace' or ‚illumination' of the soul" (DILLON 326). Das „ἡμεῖς" („unser Wir"; I

tory' virtues that Plotinus discerns in the *Phaedo*".[393] Damit entwirft er „a doctrine of grades or levels of virtue"[394], die die Grundlage für die Herausbildung eines späteren neuplatonischen Tugendkonzeptes wird. Er fragt nun, auf welchen von beiden „Tugendarten" die Gleichwerdung beruhe. Und er kommt zunächst zu dem Schluß, daß die bürgerlichen Tugenden jedenfalls auch zur Gottähnlichkeit beitrügen, da der Volksmund ja gerade diejenigen, die sich auf diesem Gebiet der „politischen Tugenden" ausgezeichnet hätten, göttlich (θεῖοι) nenne.[395]

Plotin kommt in der Folge auf das Problem zu sprechen, ob dem höchsten Gott überhaupt Tugenden eigen seien, so z.B. besonnen und tapfer zu sein, wo ihm doch nichts furchterregend (δεινόν) sei, „da ja nichts außer ihm ist". Die sogenannten bürgerlichen Tugenden seien für ihn sicherlich nicht denkbar, nämlich (Plot. I 2,1,17-21)

> „φρόνησιν μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρίαν δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνην δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἑκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγίαν ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι, „die Einsicht als Eigenschaft der überlegenden, die Tapferkeit als Eigenschaft der sich ereifernden Seelenkraft, Selbstbeherr-

---

1,7,1-8) ist bei Nicht-Philosophen mit dieser Mittelinstanz identisch, das Ziel des Philosophen muß es aber sein, durch die „Reinigung" des συναμφότερον (Plot. III 6,5,13-29 mit Anspielung auf mittelplatonische Vorstellung) die höhere Seeleninstanz zur Grundlage des *wandelbaren* ἡμεῖς zu machen; vgl. DILLON 327 und 326: „It is this entity that would be the proper subject of ‚vulgar' ethical behavior, the practice of the ‚civic' virtues, which are still concerned with the moderating or ‚fine tuning' of the passions and the direct processing of sense perceptions, while the true soul holds itself aloof from all this."

[393] DILLON *An ethic* 316. Vgl. auch THIEL *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre* 95-97.

[394] DILLON *Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue* 92; zu Plot. I 2 vgl. ebd. 93-102. Im weiteren wird versucht, die Grade im Werk des Origenes zu finden, seltsamerweise unter der nach wie vor falschen Prämisse, es handele sich beim Christen Origenes und Plotin um die „two great pupils" des Ammonios Sakkas. Zumindest der Adressat der Festschrift konnte mit dieser Voraussetzung nicht zufrieden sein (vgl. DÖRRIE *Ammonios, der Lehrer Plotins* 471f.; den aus demselben Anlaß DÖRRIE gewidmeten Akademievortrag SCHWYZER *Ammonios Sakkas* 32-39; Anm.168).

[395] Vgl. Plat. *Mx.* 99C11ff.; *Lg.* 657A8f. Herakles galt als der Held der praktischen Tugend (πρακτικὴ ἀρετή) schlechthin, was ihm die Vergöttlichung einbrachte (vgl. Plot. I 1,12; S.419 Anm.1037).

> schung, welche in einer gewissen Übereinstimmung, einem Einklang des Begehrenden zur vernünftigen Seelenkraft besteht, Gerechtigkeit als die rechte ‚Eigentätigkeit' jeder einzelnen von diesen [sc. Seelenkräften] zugleich ‚in bezug auf Herrschaft und Beherrschtwerden'."[396]

In einem ersten Beweisgang verdeutlicht Plotin in komplementären Bildern des Feuers (~ höchstes Sein) und der von ihm ausgehenden affizierenden Wärme (~ Tugenden) sowie der Seinsverschiedenheit zwischen geistigem Plan eines Hauses (νοητὴ οἰκία) und dessen Realisierung (αἰσθητὴ οἰκία)[397], daß unsere Seele *mittels* der Tugend jenem Höchsten ähnlich werden könne, das selbst keine Tugend nötig habe, weil es - über ihr stehend, nicht selbst Tugend, aber dennoch Quelle der Tugend - der „Ausgeglichenheit, der Ordnung oder der Harmonie" (τάξις, κόσμος, συμμετρία) nicht bedarf. Als Ziel seiner Suche gibt er das „Wesensidentische" an (I 2,2,2-4),

> ὃ παρ' ἡμῖν μὲν μίμημα ὂν ἀρετή ἐστιν, ἐκεῖ δὲ οἷον ἀρχέτυπον ὂν οὐκ ἀρετή, „das bei uns als Abbild in Gestalt der Tugend auftritt, dort aber gleichsam als Urbild und nicht in Tugendgestalt."

Plotin entwickelt diesen Gedanken durch die Verknüpfung verschiedener platonischer Aussagen, nach denen er die zwei Arten von Tugenden postuliert, die besagten „bürgerlichen" und die „kathartischen", reinigenden, welch letztere der Ähnlichwerdung im eigentlichen Sinne dienlich seien.[398] In bezug auf die reinigende Wirkung definiert er nun die Tugend der Seele (I 2,3,13-19):

---

[396] Vgl. Plat. *R.* 443B2; 434C8.

[397] Vgl. zur Erklärung der Gleichnisse, die wohl auf einem von Speusipp zuerst formulierten Axiom beruhen (= Iambl. *Comm. Math.* 4), DILLON *Plotinus, Philo and Origen on the grades of virtues* 95f.

[398] Vgl. Plat. *R.* 430C3; *Phd.* 69C, 66B; *Tht.* 176B-C. Platon spricht im *Phaidon* (und auch sonst) nicht von καθαρτικαὶ ἀρεταί, sondern reinigenden Wirkungen (καθάρσεις; 69C1) der wahren, auf φρόνησις beruhenden (69A10) Tugenden. An späterer Stelle im *Phaidon* bringt er dann eine Unterscheidung, die der plotinischen Auffassung zugrunde liegt (*Phd.* 82BC), wenn er auf der einen Seite von der δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή spricht, „die aus Gewohnheit und Übung ohne Philosophie und Geist" hervorgehe, und auf der anderen Seite von den ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες, die sich der körperlichen Begierden enthielten (C3). Vgl. auch Plot. I 2,6.

εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ – ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν – μήτε ὁμοπαθὴς εἴη – ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν – μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος – ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι – ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνοι – δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο. „Sie [sc. die Seele] ist wohl gut und hat Tugend, wenn sie weder das Wähnen [des Körpers] teilt, sondern allein ihre Wirksamkeit übt – und das ist Vernunft und Einsicht (νοεῖν τε καὶ φρονεῖν) –, noch sich seinen Affekten unterwirft – das ist Besonnensein (σωφρονεῖν) –, noch Furcht hat, da sie im Abstand vom Leibe bleibt – und das ist Tapfersein (ἀνδρίζεσθαι) –, wenn vielmehr in ihr gebietet Vernunft und Geist und das Andere nicht widerstrebt – und das ist wohl Gerechtigkeit (δικαιοσύνη)."

Plotins Differenzierung der beiden genannten Tugenstufen und seine scharfe Analyse werden grundlegend für die Entwicklung eines neuplatonischen Tugendsystems.[399] Die weitere Argumentation Plotins soll hier nicht nachvollzogen werden; es seien nur einige Grundaussagen erwähnt, die zum Verständnis der nachfolgenden neuplatonischen Tugendlehre von Bedeutung sein werden.

Der Zustand (διάθεσις), in dem die Seele dem Göttlichen am meisten ähnlich wird und in dem somit eigentlich Vernunft waltet (ἔχειν φρόνησιν), ist die Freiheit von Affekten (ἀπάθης εἶναι) und das (reine) Denken (νοεῖν), denn in diesen „Eigenschaften" ahmt sie die höchste Reinheit (καθαρὸν εἶναι) und Wirksamkeit (ἐνέργεια) am engsten nach, wenn auch die der Seele übergeordneten Prinzipien (ὁ νοῦς und τὸ ἐπέκεινα) selbst zustandslos sind und insofern keine Tugenden besitzen können.

Die höchste Tugend erreicht ihr Ziel (τέλος) im vollen „Gereinigtsein" (ἐν τῷ κεκαθάρθαι), in der Freilegung jener guten Kräfte, die sich dann zum ihnen Urverwandten (τῷ συγγενεῖ) hinwenden können. Erst durch diese Hinwendung (ἐπιστροφή/ἐπιστρέφεσθαι) wird die Schau ermöglicht, die einen Eindruck des Gesehenen hinterläßt, der zugleich sein Wirken entfaltet (τύπος τοῦ ὀφθέντος ἐντεθεὶς καὶ ἐνεργῶν). Hierin wird die Geist-Seele in den höchsten Stand der ihr erreichbaren Tugend versetzt. Um in den Genuß dieser Wirkung zu kommen, muß die Seele frei von Affekten sein (ἀπάθως ἔχουσα), und zwar auch in den niederen Seelenteilen.

[399] DILLON *An ethic* 32. Porph. *Sententiae* 32 (dazu im nächsten Kapitel). Zu εἰ μήτε συνδοξάζοι Plat. *Phd.* 83D7.

Wenn der Mensch in seinem Tun darauf bedacht ist, gereicht ihm das zu seiner Erbauung - καθόρθωσις, was anders ausgedrückt bedeutet, „außerhalb des Fehlgehens zu sein" (I 2,6 ἔξω ἁμαρτίας εἶναι).

Aber Plotin betont unter Berücksichtigung der Eingangssätze des Traktates, daß das menschliche Trachten ein noch viel höheres Ziel hat, daß es darauf ausgerichtet ist, „Gott zu sein" (θεὸν εἶναι). Im weiteren verwendet er die Platonische Vorstellung aus dem *Phaidros*, wonach jeder Mensch einem der untergebenen Götter zugeteilt ist und in dessen Gefolge wandelt (Plat. *Phdr.* 246E5-6). Diese Stufe der Vervollkommnung wird Porphyrios als eigene Tugendkategorie bezeichnen, die über der kathartischen anzusetzen ist.

Tiefergehend steht danach die Beziehung zwischen Geist und Einzel-Seele mit Blick auf die Einzeltugenden im Sinne eines Vorbild-Abbild-Verhältnisses (παράδειγμα, das sich in der Seele als Tugend aktualisiert) zur Behandlung. Die höheren Tugenden des Menschen „entstehen" sozusagen durch das Blicken der Seele auf den Geist (πρὸς νοῦν ἡ ὅρασις), der seinerseits in der Ausrichtung auf sich selbst die Vorbilder für die Einzeltugenden impliziert. Innerhalb dieser Erläuterungen wird an die stoische Lehre der ἀντακολουθία angeknüpft[400], wonach in einer Tugend alle anderen zugleich mitgegeben sind (I 2,7,1-3):

> Ἀντακολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὗται αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ, ὥσπερ κἀκεῖ τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς αἱ ἐν νῷ ὥσπερ παραδείγματα. „Es bedingen sich also gegenseitig diese Tugenden in der Seele, so wie auch dort das(, was sich) oberhalb der Tugend (befindet, sich gegenseitig bedingt), die im Geiste wie Vorbilder (existierenden Tugenden)."

Auch aus diesen Darlegungen (Kap. 7) leitet Porphyrios in den Sentenzen eine eigene Kategorie ab, die er „paradigmatische" Tugenden nennt.

Die Einsicht, daß sich die Einzeltugenden reziprok implizieren, wird schließlich auch auf die reinigende Wirkung übertragen. Wenn, wie zuvor dargelegt, die Tugenden erst in der Reinigung mit dem Ziel des Gereinigtseins zustandekommen, muß dieser Prozeß sie alle

---

[400] Vgl. Chrysipp fr.349 SVF II p.121,7; Chrysipp fr.275 SVF III p.67,44: ὁ μίαν ἔχων ἀρετὴν - πάσας ἔχει διὰ τὴν ἀντακολουθίαν. THIEL *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre* macht auf diese und andere stoische Komponenten in der Tugendlehre Plotins nicht aufmerksam.

zugleich hervorbringen, „oder keine einzige ist vollkommen", ἢ οὐδεμία τελεία (I 2,7,10). Am Ende wird festgehalten, daß derjenige, der die höheren Tugenden besitzt, potentiell auch im Besitz der niederen sein muß. Was die „Aktualität" (ἐνέργεια) der verschiedenen „Tugendklassen" angeht, so reicht zum Beispiel diejenige der höheren σωφροσύνη weit über die der niederen hinaus, da letztere nur mißt (μετροῦσα), wo die andere völlig bereinigt (ὅλως ἀφαιροῦσα). Die „bürgerlichen" Tugenden *weiß* der Philosoph nur, und er wird sie unter den gegebenen äußeren Umständen (περιστατικῶς) zur Anwendung bringen (müssen). Doch die vorzügliche Lebensform des ernsthaften Philosophen (ὁ μὲν δὴ προηγούμενος τοῦ σπουδαίου βίος) ist anderer Art (I 2,7,21-30):

> Ἐπὶ μείζους δὲ ἀρχὰς ἥκων καὶ ἄλλα μέτρα κατ' ἐκεῖνα πράξει· οἷον τὸ σωφρονεῖν οὐκ ἐν μέτρῳ ἐκείνῳ τιθείς, ἀλλ' ὅλως κατὰ τὸ δυνατὸν χωρίζων καὶ ὅλως ζῶν οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀξιοῖ ἡ πολιτικὴ ἀρετή, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπών, ἄλλον δὲ ἑλόμενος τὸν τῶν θεῶν· πρὸς γὰρ τούτους, οὐ πρὸς ἀνθρώπους ἀγαθοὺς ἡ ὁμοίωσις. Ὁμοίωσις δὲ ἡ μὲν πρὸς τούτους, ὡς εἰκὼν εἰκόνι ὡμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑκατέρα. Ἡ δὲ πρὸς ἄλλον ὡς πρὸς παράδειγμα. „Er ist bei höheren Grundsätzen und anderen Maßen angekommen und wird nach diesen handeln. Unter besonnenem Handeln versteht er nicht mehr jenes Maßhalten, sondern sondert sich überhaupt, soweit es möglich ist, ab, und überhaupt führt er nicht mehr das Leben eines guten Menschen, wie es die ‚bürgerliche' Tugend erfordert, sondern läßt dieses zurück und hat ein anderes erlangt, das der Götter. Denn auf sie hin, nicht auf gute Menschen hin, findet die Ähnlichwerdung statt. Ähnlichwerdung ‚auf gute Menschen hin' ist, wie wenn ein Bild dem anderen gleich ist, [weil] jedes von beiden von derselben Vorlage [abstammt], die [Ähnlichwerdung] ‚auf Gott hin' wie auf das [wahre] musterhafte Vorbild."

Im Traktat „über die Tugend" hat Plotin den Grundstein für die weitere Entwicklung der Tugendlehre innerhalb des Neuplatonismus gelegt. Es soll in der folgenden Kurzübersicht aufgezeigt werden, wie Porphyrios sich in den Sentenzen an Plotins „Tugendlehren" orientiert, welche Aussagen er ausgewählt und welche er wei-

tergestaltet hat[401], damit wir danach erkennen können, welche Ansichten als spezifisch für Iamblich angesehen werden dürfen.

C. Die erste Systematik: Porphyrios

Porphyrios hat in den *Sentenzen* den beiden von Plotin aus Platon kombinierten Tugendgraden in terminologischer Hinsicht zwei weitere hinzugefügt. Diese Weiterentwicklung beruht auf einer interpretierenden Auslegung derselben Schrift I 2 seines Lehrers. Wie soeben angedeutet, orientiert Porphyrios sich bei der Einführung seiner weiterführenden Systematik an den Kapiteln 6 und 7 des plotinischen Tugendtraktates. Allein die Länge des Abschnittes „Über die Tugend" macht deutlich, daß Porphyrios dieses Thema gerade für denjenigen, dem seine *Sentenzen* zugedacht waren, für den Philosophieschüler nämlich, als grundlegend auffaßte. Das wird weiterhin darin deutlich, daß er sich in den ausführenden Betrachtungen (*Sent.* p.31,9-35,3 LAMBERZ) auf die „reinigenden" Tugenden beschränkt (*Sent.* p.31,9-11):

> Ἐπιμελητέον οὖν μάλιστα τῶν καθαρτικῶν ἡμῖν σκεψαμένοις, ὅτι τούτων μὲν ἡ τεῦξις ἐν τῷ βίῳ τούτῳ, διὰ τούτων δὲ καὶ ἡ εἰς τὰς τιμιωτέρας ἄνοδος. διὸ θεωρητέον, ἄχρι τίνος καὶ ἐπὶ πόσον οἵα τε παραλαμβάνεσθαι ἡ κάθαρσις. „Wir müssen uns also in unserer Betrachtung am meisten mit den Reinigungstugenden beschäftigen, weil ihre Erlangung in diesem Leben zustande kommt und der Aufgang zu den ehrwürdigeren Tugenden durch sie geschieht."

Innerhalb dieses Themenrahmens geht der Neuplatoniker gesondert auf die Beeinflussung durch die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) und – dann wieder an Plotin orientiert (I 2,5,7ff.) – auf die Affekte Schmerz (ἀλγηδόνες), Zorn (θυμός), Furcht (φόβος), Begierde

---

[401] Porphyrios hat auch zur Ethik des Aristoteles einen Kommentar verfaßt, von dem uns nur noch wenige arabische Fragmente vorliegen, vgl. frr.165-166 SMITH. Daneben sind 6 Schriften als *Ethica* zu verbuchen, von denen zwei erhalten sind (Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, vgl. Edition von BOUFFARTIGUE/PATILLON 1977-1979; Πρὸς Μαρκέλλαν, vgl. Edition von DES PLACES *Vie de Pythagore* 1982; zu den anderen Schriften vgl. frr.268-302 SMITH); auf diese detaillierteren ethischen Darlegungen soll nicht eingegangen werden, da sich unser Interesse hier auf die allgemeine Systematik der Tugendlehre richtet, wie er sie, an Plotin orientiert, weiterentwickelt.

(ἐπιθυμία) ein. Am Ende des Tugendkapitels (p.34,10-35,3) wird die Notwendigkeit der κάθαρσις mit Hilfe der Seelenlehre belegt.

Porphyrios beginnt sein Kapitel 32 mit der systematischen Aufstellung der Tugendkategorien, die sich im Zusammenhang mit den nachfolgenden Erläuterungen, die hier stichpunktartig zum Verständnis an die Übersetzung angehängt werden, klar definieren lassen (p.22,14-23,3):

> [1.] Ἄλλαι αἱ ἀρεταὶ τοῦ πολιτικοῦ, [2.] καὶ ἄλλαι αἱ τοῦ πρὸς θεωρίαν ἀνιόντος καὶ διὰ τοῦτο λεγομένου θεωρητικοῦ, [3.] καὶ ἄλλαι αἱ τοῦ ἤδη τελείου θεωρητικοῦ καὶ ἤδη θεατοῦ, [4.] καὶ ἄλλαι αἱ τοῦ νοῦ, καθ' ὃ νοῦς καὶ ἀπὸ ψυχῆς καθαρός.[1.] „Eine Art von Tugenden bilden die Tugenden des Bürgers" - die πολιτικαὶ ἀρεταί (p.23,8), deren Zustand (διάθεσις) in der μετριοπάθεια und deren Ziel darin besteht, "als Mensch der Natur gemäß zu leben"(p.25,7f.). [2.] „Eine andere Art sind die Tugenden desjenigen, der zum Betrachten hinaufsteigt und deswegen Betrachtender genannt wird" - die καθαρτικαὶ ἀρεταί/καθάρσεις oder θεωρητικαὶ ἀρεταί (p.25,9; vgl. Anm.419), „wenn die Seele [vom Körper] Abstand nimmt und sich auf das wahrhaft Seiende ausrichtet" (p.24,5). Sie bewirken die ἀπάθεια der Seele und ihr Ziel liegt in der „Angleichung an Gott"(p.24,9) und „im Zusammensein mit dem, der sie gezeugt hat" (p.26,11f.; vgl. p.27,4 ἐπιστροφή). [3.] „Eine dritte Art sind die Tugenden des schon vollkommenen Betrachtenden, der schon schaut." - Das ist die kontemplative Tugend, die auf der Basis der Erkenntnis und dem Wissen des Seienden (p.27,4f.), „wenn die Seele mit Geist wirksam ist" (p.27,8f. νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης), in der innigen Verbindung mit dem νοῦς (p.27,9-28,24) in der (göttlichen) „Schau" (θεωρία) verharrt. [4.] „Eine andere Art sind die Tugenden des Geistes in ihm selbst, insofern er von der Seele gereinigt ist."[402] - Dies sind die παραδειγματικαὶ ἀρεταί, die allein „im Geist existieren" (p.29,1; vgl. 29,9f. σύνδρομοι αὐτοῦ τῇ οὐσίᾳ) und die Vorbilder für die „Tugenden" der Seele darstellen.

Porphyrios erklärt auf jeder Stufe die jeweiligen Wirkweisen der vier Kardinaltugenden.[403] Ganz deutlich hat er den aufsteigenden

---

[402] Porph. *Sent.* 32 p.22,14-23,3. Übersetzung orientiert an LARRAIN *Sentenzen*. Vgl. den ausführlichen Testimonienapparat bei LAMBERZ.

[403] Später scheint es üblich zu werden, einen Tugendgrad mit jeweils einer

Erkenntnisweg Plotins systematisiert. Der Philosoph kann hier nur bis zur dritten Stufe gelangen. Im wesentlichen sind die Ausführungen des Lehrers übernommen, der Schüler kehrt dabei aber die wichtigsten Aspekte hervor und führt zudem, ausgehend von den Aussagen Plotins, *begrifflich* zwei weitere Tugendgrade ein. Darüber hinaus versucht er durch eine dezente Interpretation auch die Grundaussage des Peripatos in das Modell zu integrieren.[404] Daß der Autor die verschiedenen Ziele der einzelnen Grade jeweils bestimmten Philosophenschulen zuordnen will, macht zudem die Klassifizierung nach ihren σκόποι deutlich, die sich bei Plotin nicht findet (p.30,5-31,4):

> μέτρον ἐπιθεῖναι τοῖς πάθεσι „den Leidenschaften Maß auferlegen" - τῶν πάθων ἀποστῆναι „von den Leidenschaften Abstand nehmen" - πρὸς νοῦν ἐνεργῆσαι „im Hinblick auf den Geist wirksam werden".

Auf der ersten Stufe ist es die Ansicht der Aristotelischen Schule, die zum Tragen kommt, wenn der Neuplatoniker die hier verwirklichte μετριοπάθεια explizit herausstellt[405]; im weiteren Fortschreiten wird dann, wie es Plotin im Grundtext schon ausgedeutet hatte, das Tugendideal der Stoiker realisiert, das in der ἀπάθεια besteht.[406] Die

---

Kardinaltugend in Zusammenhang zu bringen, vgl. Olympiodor *in Phaed.* 8 §3,8-10 Οἰκεία δὲ ἡ μὲν σωφροσύνη ταῖς ἠθικαῖς ἀρεταῖς, ἡ δὲ δικαιοσύνη ταῖς πολιτικαῖς διὰ τὰ συναλλάγματα, ἡ δὲ ἀνδρεία ταῖς καθαρτικαῖς διὰ τὸ ἀρρεπὲς τὸ πρὸς τὴν ὕλην, ἡ δὲ φρόνησις ταῖς θεωρητικαῖς. Proklos *in R.* I 12,25-13,6.

[404] THEILER *Rezension zu* SCHISSEL VON FLESCHENBERG 312 weist darauf hin, daß schon bei Plotin die aristotelische Interpretation der platonischen Termini durchschimmert. Diese Tendenz setzt sich bei Porphyrios verstärkt fort, so daß neben der stoischen Ethik (Plotin) nun auch die peripatetische in das neue System einbezogen wird. Allgemein dazu DIHLE *Art. ‚Ethik'* 652; 670f.

[405] Vgl. D.L. V 31 Ἔφη δὲ [sc. Ἀριστοτέλης] τὸν σοφὸν μὴ εἶναι ἀπαθῆ μέν, μετριοπαθῆ δέ. Aristoteles selbst spricht noch von der μεσότης. Wir werden sehen, daß auch Iamblich diese Lehre aufgreift, indem er beide Termini, denjenigen aus der peripatetischen Tradition und den originalen des Aristoteles, nebeneinanderstellt (IVP §131 p.74,22). Plotin meidet den Begriff ganz. Für Porphyrios vgl. noch *Sent.* p.29,14; 34,19. Zur Tradition in Verbindung mit den „politischen Tugenden" ERLER *Hellenistische Philosophie als ‚praeparatio platonica'* 114 mit A.21.

[406] Vgl. fr.422 SVF I p.99,23 Buchtitel des Dionysios von Herakleia; fr.449 SVF I p.99,23 ὁ σοφὸς ὑπὸ τῆς τύχης ... ἐστί ... ἀπάθης; die „Polemik" bei Chrysipp fr.201 SVF III beweist, daß man dieses Ideal mit der stoischen Lehre verband. THIEL *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre* macht auf diese stoisierende Erweiterung des Porphyrios und das sonst zu findende stoische Potential nicht aufmerksam, obwohl das seinem Beweisziel zugute käme.

dritte Ebene geht betont auf die platonische Zielsetzung tugendhaften Lebens ein, die ὁμοίωσις an den göttlichen Geist[407], die der Parallele bei Plotin entspricht. Auf der vierten Stufe hat er dessen Theorie im Begriff der παραδειγματικαὶ ἀρεταί gefaßt (Plot. I 2,6,17 οἷον παράδειγμα). Hier klingt die Koextensivität von menschlicher Geistseele und Weltgeist an, welch letzterer die Wirkweisen der menschlichen Tugenden als schöpferhafte παραδείγματα (Vorbilder) in Form verschiedener innergeistiger „Kategorien"[408] in sich einschließt (p.29,3-7 ~ Plot. I 2,7): γινώσκων (Weisheit), πρὸς αὐτόν[409] (Besonnenheit), οἰκεῖον ἔργον (Gerechtigkeit), ταυτότης/τὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν (Tapferkeit). Diese Vorbilder werden in der Seele (auf der dritten Stufe) aktuell, „wenn sie in den Geist hineinblickt" (p.29,10f. ψυχῆς πρὸς νοῦν ἐνορώσης ἤδη καὶ πληρουμένης ἀπ' αὐτοῦ [sc. τοῦ νοῦ]). Welcher Philosoph das aber erreicht hat, ist auch nach Porphyrios' Verständnis gottgleich (p.31,7f.):

> ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός. „Wer allein nach den Tugenden, die zum Geist hinblicken, [wirksam ist,] ist ein Gott."[410]

D. Iamblichs Ethik als Tugendmodell

Für Iamblich läßt sich eine weitere Ausdifferenzierung eines Tugendmodelles erkennen, das aus Hinweisen bei seinen späteren Rezipienten eruiert werden kann. Am klarsten tritt Iamblichs Schema am Anfang der *Vita* des Athener Schulleiters Proklos zutage.[411] Der

---

[407] Daß die ὁμοίωσις θεῷ im „Unterschied zu Plotin" bei Porphyrios nicht „im Zentrum steht" – so THIEL *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre* 97 –, kann ich nicht nachvollziehen.

[408] Es scheint mir nicht ganz abwegig, hier die vier von der Stoa vertretenen Kategorien im Hintergrund zu sehen: Qualität (τὸ ποιόν), Relation (τὸ πρός τι πῶς ἔχειν), Sich-Verhalten (τὸ πῶς ἔχειν), Substrat (ὑποκείμενον), von denen uns die Neuplatoniker in Kenntnis setzen (Simpl. *in Arist. cat.* CAG VIII (1907) p.67,1f. KALBFLEISCH; Plot. VI 1,25,1-3). Vgl. TONELLI, G., Art. ‚Kategorie, Kategorienlehre', HWP 4 (1976), 714-727; bes. 718.

[409] Macrobius übersetzt richtig *„in se"*; die Konjektur πρὸς ἑαυτόν machte die Stelle hier wie bei Plotin eindeutiger.

[410] Vgl. auch im Umfeld die Bezeichungen für die anderen Verwirklichungsgrade: σπουδαῖος – δαιμόνιος – (θεός) – θεῶν πατήρ.

[411] Vgl. THEILER *Rezension zu* SCHISSEL VON FLESCHENBERG *Marinos von Neapolis*, jedoch ohne einen Bezug auf Iamblich, ebenso wie THIEL *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre* 100, der nur 6 Stufen erkennt und das Modell von

Autor Marinos hat für die Strukturierung der Lebensbeschreibung seines Lehrers das von Iamblich herrührende Modell zugrunde gelegt. Dieses mag hier wegen der Prägnanz den oben erwähnten Aussagen im Phaidonkommentar des Damaskios[412] vorgezogen werden (*Vita Procli* 2,32-50 MASULLO):

> ἄρξομαι δὲ τοῦ λόγου οὐ τὸν εἰωθότα τρόπον τοῖς λογογράφοις, τοῖς κατὰ κεφάλαια τὸν λόγον ἐν τάξει μεθοδεύουσιν, ἀλλὰ τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ μακαρίου ἀνδρὸς κρηπῖδα, οἶμαι, πρεπωδεστάτην τῷ λόγῳ θήσομαι. ... Πρῶτον δὴ οὖν κατὰ γένη διελόμενοι τὰς ἀρετὰς, εἴς τε [1.] φυσικὰς καὶ [2.] ἠθικὰς καὶ [3.] πολιτικὰς, καὶ ἔτι τὰς ὑπὲρ ταύτας, [4.] καθαρτικάς τε καὶ [5.] θεωρητικὰς, καὶ τὰς οὕτω δὴ καλουμένας [6.] θεουργικὰς, [7.] τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες, ὥς καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἤδη τεταγμένας, ἀπὸ τῶν φυσικωτέρων τὴν ἀρχὴν ποιησόμεθα. „Ich beginne mein Werk nicht in der Weise, wie es die Redenschreiber gewöhnlich tun, die ihre Rede nach der Methode der Themenüberschriften anordnen, sondern ich werde die „glückliche Vollkommenheit" des glückseligen Mannes [sc. Proklos] als Fundament setzen, das, wie ich meine am passendsten für mein Werk ist. ... Zuerst will ich also nun, indem ich die Tugenden nach Gattungen unterteile, und zwar in [1.] naturgegebene, [2.] ethische, [3.]

Porphyrios herleitet, dessen Schema er „kanonische Bedeutung" (ebd. 97) für den ganzen Neuplatonismus zuerkennt. Daß das 7-stufige Tugendmodell originär von Iamblich stammt (so auch O'MEARA *Plato's Republic* 201) und daß dieses für den späteren Neuplatonismus „kanonische Bedeutung" beanspruchen darf, verdeutlichen die angeführten Belege in Verbindung mit der S.185 anzuführenden Textstelle (Anon. *in Plat.* 219,37-220,3); vgl. außerdem Psellos *Philosophica minora* vol. II p.111,18f. Ὁ μέντοι γε Ἰάμβλιχος πλείονα κατάλογον ἀρετῶν ποιεῖται.
Zu Iamblichs Ethik DILLON *Iamblichus* 902-904. Zur *Proklosvita* des Marinos vgl. Edition mit Kommentierung von MASULLO *Vita di Proclo*; weiterhin BLUMENTHAL *Marinus' Life of Proclus* 473f. zur Einleitung und ab Seite 482 zur Struktur der *Vita* nach Tugenden. Zum Aufriß der Vita vgl. PRIESSNIG *Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane* 28-30 sowie RAMOS JURADO *Jámblico de Calcis y el género biográfico* 292 A.70.

[412] Vgl. Damaskios *in Phaed.* I 138-144 p.85-89 WESTERINK. Damaskios hat die theurgischen Tugenden, die er als „hieratische" bezeichnet (zur Identität vgl. Iambl. *Myst.* X 5 p.291,12f. ἡ δὲ ἱερατικὴ καὶ θεουργικὴ τῆς εὐδαιμονίας δόσις), an die siebte Stelle gesetzt, weil es sich um die eigentliche Neuerung des Iamblich handelt. Die dem Menschen nicht erreichbare Tugend steht bei ihm an sechster Stelle. Marinos hat sie an letzter Stelle plaziert, weil sie für seine Gliederung des Lebensganges ja keine Bedeutung hat.

> politische und weiter die ihnen übergeordneten, [4.] die reinigenden und die [5.] theoretischen, und also die sogenannten [6.] theurgischen – [7.] die noch über diesen liegen, verschweige ich, weil sie über den menschlichen Möglichkeiten angeordnet sind – bei den physischen den Anfang machen."[413]

Die Stelle verdeutlicht zunächst eindrücklich, daß nach neuplatonischem Verständnis „ein glücklicher Zustand" einzig in der vollen Verwirklichung der Tugenden erreicht werden kann.[414] In Erweiterung zu Porphyrios, dessen *Sentenzen* Marinos bei der Abfassung der *Proklosvita* beständig vor Augen hatte[415], finden sich hier

---

[413] Aus Damaskios' *Phaidonkommentar* wird deutlich, daß den ersten fünf Stufen der Tugendverwirklichung bestimmte platonische Dialoge zugeordnet werden (die wichtigsten Vergleichsstellen sind hier nach WESTERINK *Damascius* I in Klammern vermerkt): φυσικαὶ ἀρεταί – *Politikos* (306A-308B9)/*Leges* (XII 963C3-C9; vgl. VII 807C, XII 963E); ἠθικαὶ ἀρεταί – *Leges* (II 653A5-C4, vgl. 842A); πολιτικαὶ ἀρεταί – *Politeia* (434D2-445B4); καθαρτικαὶ ἀρεταί – *Phaidon* (nicht genannt, vgl. aber ἀναλυοῦσαι τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν δεσμῶν τῆς γενέσεως, entspricht dem Hauptanliegen des *Phaidon*; die entsprechende Stelle 68C5-69C3 wird hier von Damaskios kommentiert); θεωρητικαὶ ἀρεταί – *Theaitetos* (173C6-177C2); παραδειγματικαὶ ἀρεταί – Iamblich περὶ ἀρετῶν (vielleicht bezugnehmend auf Platons *Phaidros*); ἱερατικαὶ ἀρεταί – von Proklos ausgearbeitet. Vgl. auch die Reihenfolge ohne die beiden ersten Stufen bei Eustratios *in EN* 1102a7 CAG XX (1892) 109,19ff. HEYLBUT Πολλὰ γένη ἀρετῆς εἰσῆγον οἱ παλαιοί, πολιτικὴν καθαρτικὴν νοερὰν καὶ τὴν παραδειγματικὴν τὴν καὶ θεουργικήν. Zur Umstellung der beiden letzten Tugendgrade vgl. Anm.412.

[414] Nach Aristoteles (*EN* 1144aff.) garantieren die „sittliche Einsicht" (φρόνησις, die von der σωφροσύνη bewahrt wird; 1140b11f.) als der Vollkommenheitszustand (ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις *EN* 1144b27; vgl. 1140b20ff.) des zweithöchsten Seelenteiles (τὸ λογιστικόν) und „die philosophische Weisheit" (σοφία) als *causa formalis* im oberen Seelenteil (τὸ ἐπιστημονικόν), die beide zu den διανοητικαὶ ἀρεταί gehören, das Glück des Menschen (*EN* 1144a3-6; vgl. 1145a6ff.). Nach ihm ist ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια *EN* 1177a12 – und zwar die θεωρητικὴ ἐνέργεια des höchsten „göttlichen" Seelenteiles, des νοῦς (*EN* 1177a15-18). Für Aristoteles wie für Platon sind „alle Formen sittlicher Trefflichkeit" (vgl. *EN* 1144b32-34), d.h. alle Tugenden, in *einer* sittlichen Vollkommenheit untrennbar mitgegeben; dazu DIRLMEIER *Aristoteles. Nikomachische Ethik* 473. Spätere Philosophen sprechen von der ἀντακολουθία τῶν ἀρετῶν. Diogenes Laertios (V 31 τὰς δὲ ἀρετὰς ἔφη μὴ ἀντακολουθεῖν) hat Aristoteles diesbezüglich mißverstanden, weil er eine Aussage, die dieser nur auf die physischen Tugenden bezogen hatte, als allgemeingültig verstand. Zur Unterscheidung zwischen διανοητικὴ und ἠθικὴ ἀρετή vgl. *EN* 1103a3ff.; nach DIRLMEIER *Nikomachische Ethik* 443 ist diese Einteilung implizit bei Platon vorhanden, Aristoteles führt sie systematisch durch.

[415] Man vergleiche hierzu den Testimonienapparat in LAMBERZ' Ausgabe der *Sentenzen*.

scheinbar drei weitere Grade der Tugendverwirklichung. Die höchste Stufe, „die über die menschlichen Möglichkeiten hinausgeht", bleibt auch bei Iamblich unbenannt. Dies trifft sich mit der Zurückhaltung Plotins über den höchsten Grad der ἀρεταί, die unerreichbar ideell im göttlichen Bereich aufgehoben sind und die Porphyrios deshalb mit „paradigmatischen Tugenden" bezeichnet hatte.

Wir erkennen in der Einleitung der *Proklosvita* zunächst, daß der überkommenen Systematik zwei weitere Grade vorangesetzt wurden. Der erste, als „naturgegebene Tugend" bezeichnete, integriert verstärkt die aristotelische Auffassung in die neuplatonische Ethiklehre.[416] Aristoteles hatte im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* die φυσικὴ ἀρετή gegenüber der eigentlichen (κυρία) Tugend abgegrenzt (*EN* 1144b1ff.). Unter jener ist die von Natur aus in den Lebewesen angelegte Handlungsmöglichkeit zu verstehen, die im strengen Sinne eine φυσικὴ ἕξις ist - wie zum Beispiel die „Tapferkeit" (ἀνδρεία) des im Zorn aufgebrachten wilden Tieres (vgl. *EN* 1117a) - und die gewissermaßen erst „rückwirkend", wenn sie durch Vernunft (νοῦς) diszipliniert ist, als „Tugend" (ἀρετή) bezeichnet werden kann (*EN* 1144b8f.). Während dieses unreflektierte instinktive Verhaltenspotential Tieren und Kleinkindern zukommt, macht den denkenden Menschen die „wirkliche" Tugend aus, die ohne sittliche Einsicht nicht entstehen kann (*EN* 1144b16f.).

Die erste wirkliche Tugend ist für Aristoteles die charakterliche Vortrefflichkeit, ἠθικὴ ἀρετή, die im iamblichischen Modell an zweiter Stelle erscheint.[417] Sie besteht in einer durch vernunftgemäße

---

[416] Zugleich integriert er eine Anschauung Plotins, der, sicher ohne systematisierenden Hintersinn, im Traktat „Über die Dialektik" im Zusammenhang mit der Ethik diese Begrifflichkeit im Anschluß an Aristoteles in seine Philosophie eingeführt hatte; vgl. Plot. I 3,6,22. Plotin hält sich dagegen, wo es ihm tatsächlich um die Ethik im Blick auf die Vervollkommnung und das Lebensziel des Menschen geht, wie oben dargelegt wurde, an Platon. Die „physischen" mit den „politischen" Tugenden gleichzusetzen, wie es PLASS, P.: Plotinus' ethical theory, Illinois Classical Studies VII (1982), 241-259 gleich zu Anfang vorgibt, ist meines Erachtens höchst problematisch, ebenso der gesamte systematische Ansatz dieses Aufsatzes.

[417] THIEL *Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre* 100 vermerkt nicht, daß hier zwei aristotelische „Tugendkategorien" eingeführt werden. Die „ethischen" Tugenden setzt er schlicht (wohl schon im Hinblick auf die Interpretation des *Epiktet-Kommentars*) mit den „politischen" gleich; vgl. ebd. 95 A.8, wo in der angegebenen Stelle von ethischen Tugenden nicht die Rede ist (Plat. *Phd.* 82A11-B1 τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτηδευκότες) - Platon denkt hier funktional, während Aristoteles' Begriffe analytischer Natur sind. THIEL kommt so

Gewöhnung (ἔθος) bewirkten ἕξις (Haltung), die sich im Charakter (τὰ ἤθη, den Verhaltensgewohnheiten) äußert (*EN* 1103a14ff.; vgl. 1139a22):

> ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, „Die ethische Tugend ist Grundhaltung der (richtigen) Handlungswahl."

Aristoteles versteht hierunter aber nicht einen Verwirklichungsgrad *aller* Teil-Tugenden gemeinsam, sondern einen Ausschnitt aus diesen, den er in der σωφροσύνη erkennt (vgl. *EN* 1103a6).

Nach Proklos sind gerade die „ethischen Tugenden" die Grundvoraussetzung für denjenigen, der die platonische Philosophie überhaupt nur anhören will. Am Anfang seiner *Theologia Platonica* spricht der Athener Schulleiter im Zusammenhang dieser Tugendstufe von der Harmonie der Seelenregungen und Gedanken, die durch gezielte Methoden hergestellt werden müsse. Erst derjenige, der „durch die ethischen Tugenden geordnet" (ἠθικαῖς ἀρεταῖς κεκοσμημένος) und „passend disponiert" (ἐπιτηδείως ἔχοντες) ist, darf als ein Gereinigter an das Reine herantreten (vgl. Plat. *Phd.*67B2).[418] Wir erinnern uns, daß Nikomachos die pythagoreischen μαθήματα als diejenigen Mittel verstand, die im Menschen jene „ethischen Tugenden" konstituieren können (*siehe oben S.87*).

Nach dem Rückgriff auf aristotelische Terminologie verfuhr Iamblich wohl weiter nach der bei Plotin grundgelegten Hierarchie von „politischen" und „kathartischen" Tugenden. Die scheinbar von Porphyrios ohne genauere Benennung belassene Stufe, auf der sich der Philosoph mit dem Geist vereinigt, ist nun durch die „betrachtenden Tugenden" (θεωρητικαὶ ἀρεταί) charakterisiert.[419]

---

insgesamt nur auf ein 6-stufiges Tugendschema, bei dem er allein die theurgischen Tugenden als iamblichischen Zusatz anerkennt. Die Erklärung für die Abweichung vom Modell des Porphyrios bleibt er schuldig; ebenso BLUMENTHAL *Marinus' life of Procus* 479f.

[418] Vgl. Proklos *Theologia Platonica* I 2 p.10,11-17 ὁ δὲ αὖ τῶν προκειμένων δογμάτων ἀκροατὴς ταῖς μὲν ἠθικαῖς ἀρεταῖς κεκοσμημένος ὑποκείσθω καὶ πάντα τὰ ἀγενῆ καὶ ἀνάρμοστα τῆς ψυχῆς κινήματα τῷ τῆς ἀρετῆς λόγῳ καταδησάμενος καὶ πρὸς ἓν τὸ τῆς φρονήσεως εἶδος ἁρμόσας. ‚Μὴ καθαρῷ γάρ', φησὶν ὁ Σωκράτης, ‚καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν' ᾗ. Vgl. I 1 p.8,22f. zu ἐπιτηδείως ἔχοντες und weiter.

[419] Auch Porphyrios nennt θεωρητικαὶ ἀρεταί, weist diese aber offenbar nicht der dritten Stufe zu, sondern erwähnt sie im Rahmen der kathartischen Tugenden (*Sent.* 32 p.25,9), vielleicht um durch die mögliche aristotelische Auffassung über die Lebensform des Philosophen (θεωρητικὸς βίος *EN* 1095b19), die man mit dem Begriff konnotiert, die Eigenart der für den Neuplatoniker höchsten erreichbaren

Bei Porphyrios folgten die dem Menschen unerreichbaren Tugenden (παραδειγματικαὶ ἀρεταί). Iamblich kennt nach dem Zeugnis des Proklos zwar auch diese, die „über menschliches Vermögen hinausgehen" (τὰς ... ὑπὲρ ἄνθρωπον ... τεταγμένας) als letzten Grad der Tugend, zuvor schaltet er aber noch eine ganz andere Art, die „theurgischen", ein, die, wie wir im *Phaidonkommentar* des Damaskios erfahren,

> „zum gottähnlichen Teil der Seele (θεοειδές) gehören und mit allen anderen Kategorien, die von der Art des Seins sind (οὐσιώδεσι), einhergehen (ἀντιπαρήκουσαι[420]), während sie selbst von der Art des Einen (ἑνιαίοι[421]) sind."

Bei Damaskios heißt es weiter, daß Proklos die Vorgabe des Iamblich klarer (σαφέστερον) aufgezeigt habe. In Anbetracht dieser Äußerung läßt sich vermuten, welche Tugenden unter den hieratischen oder theurgischen konkret gemeint sind. Proklos erklärt nämlich in seinem Kommentar zum *Großen Alkibiades*, daß

> „drei Einheiten (μονάδες) diesen Ursachen der geistigen Welt [sc. den Prinzipien des Guten (ἀγαθόν), Wahren (σοφόν) und Schönen (καλλόν)] zugrunde liegen, die der Ursache nach im geistigen Bereich und nach der Art des Einen (ἑνιαίως) sind, die aber zuerst in der unaussprechlichen Ordnung der Götter aufscheinen, Glaube (πίστις) und Wahrheit (ἀλήθεια) und Liebe (ἔρως)."[422]

Tugendstufe nicht zu verfälschen. Bei Alkinoos (*didasc.*34 p.189,5 HERMANN) wird mit dem Terminus (θεωρητική) ein unabdingbarer Bestandteil der politischen ἀρετή – neben πρακτική und προαιρετική –, kein eigener Verwirklichungsrang aller Tugenden bezeichnet. Vgl. zu Alkinoos BALTES, M., Art. ‚Alkinoos', DNP 1 (1996), 506f. Sein *Didaskalikos*, eine Einführung in Platon ist „das wichtigste Dokument mittelplatonischen Philosophierens." Eine Identität mit Albinos kann nicht ausgeschlossen werden (vgl. Anm.443).

[420] Ein stoischer Begriff für die Korrespondenz der logischen und unlogischen Wirkkräfte (δυνάμεις) der Seele; vgl. Chrysipp fr.849 SVF II p.230,24.

[421] Dieses Wort ist erst im dritten Jahrhundert im philosophisch-monistischen Sinne nachzuweisen. Iamblich scheint es in der neuplatonischen Philosophie etabliert zu haben (*Myst.* VIII 3 p.165,5; *in Nic.* p.81,15; *Comm. Math.*10 p.42,27). Vgl. auch Origenes *Expositio in Proverbia* MPG 17,204A τὴν ἀείῤῥυτον σοφίαν τῆς τρισσοφαοῦς ἑνιαίας Θεότητος. Ein Überblick über die Belegstellen zeigt außerdem, daß die Konjektur in D.L. VII 37 γεγραφὼς ἱστορίαν ἑνιαίαν allein schon aus statistischen Gründen höchst unwahrscheinlich ist (besser: ἐν ια').

[422] Proklos *in Alc.* 51,13-16 ed. WESTERINK τρεῖς κατὰ ταύτας τὰς νοητὰς

Nach der Erläuterung ihrer jeweiligen Wirkweise[423], auf die hier nicht eingegangen werden kann, teilt Proklos mit, daß diese drei Grundbegriffe aus den *Chaldäischen Orakeln* geschöpft sind (*in Alc.* 52,13-53,2)[424]:

> ‚πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε', φησὶ τὸ λόγιον, ‚κυβερνῶταί τε καὶ ἔστι'· καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοῖς θεουργοῖς οἱ θεοὶ παρακελεύονται διὰ τῆς τριάδος ταύτης ἑαυτοὺς τῷ θεῷ συνάπτειν.
> „Das Orakel sagt, ‚alles wird nämlich in diesen dreien gelenkt und existiert [in ihnen]', und deshalb fordern auch die Götter die Theurgen dazu auf, sich mittels dieser Triade dem Gott anzufügen."

αἰτίας ὑφίστανται μονάδες, κατ' αἰτίαν μὲν ἐν τοῖς νοητοῖς οὖσαι καὶ ἑνοειδῶς, ἐκφαινόμεναι δὲ πρώτως ἐν τῇ ἀφθέγκτῳ τάξει τῶν θεῶν, πίστις καὶ ἀλήθεια καὶ ἔρως.

[423] Proklos *in Alc.* 51,16-52,13 ἡ μὲν [πίστις] ἑδράζουσα τὰ πάντα καὶ ἐνιδρύουσα τῷ ἀγαθῷ, ἡ δὲ [ἀλήθεια] ἐκφαίνουσα τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἅπασι γνῶσιν, ὁ δὲ [ἔρως] ἐπιστρέφων πάντα καὶ συνάγων εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν. καὶ ἡ τριὰς αὕτη πρόεισιν ἐντεῦθεν ἐπὶ πάντας τοὺς θείους διακόσμους καὶ πᾶσιν ἐπιλάμπει τὴν πρὸς τὸ νοητὸν ἕνωσιν, ἄλλως δὲ κατ' ἄλλας ἐκφαίνεται τάξεις ταῖς ἰδιότησι τῶν θεῶν συμπλέκουσα τὰς ἑαυτῆς δυνάμεις. οὗ μὲν γάρ, ὡς εἴπομεν, ἀρρήτως ἐστὶ καὶ ἀγνώστως καὶ ἑνιαίως, οὗ δὲ συνεκτικῶς καὶ συνδετικῶς, οὗ δὲ τελειωτικῶς καὶ μορφωτικῶς· καὶ οὗ μὲν νοερῶς καὶ πατρικῶς, οὗ δὲ κινητικῶς καὶ ζωογονικῶς καὶ ποιητικῶς· καὶ οὗ μὲν ἡγεμονικῶς καὶ ἀφομοιωτικῶς, οὗ δὲ ἀπολύτως καὶ ἀχράντως, οὗ δὲ πεπληθυσμένως καὶ διηρημένως. ἄνωθεν οὖν ὁ ἔρως ἀπὸ τῶν νοητῶν μέχρι τῶν ἐγκοσμίων φοιτᾷ πάντα ἐπιστρέφων ἐπὶ τὸ θεῖον κάλλος, καὶ ἡ ἀλήθεια φωτίζουσα ταῖς γνώσεσι τὰ ὅλα, καὶ ἡ πίστις ἱδρύουσα τῶν ὄντων ἕκαστον ἐν τῷ ἀγαθῷ.

[424] Zur Stelle LEWY *Chaldean Oracles and theurgy* 144-148 mit weiteren Testimonien zu den drei Tugenden in A.91; vgl. auch *Chaldäische Orakel* fr.46 MAJERCIK. Zu ἔρως LEWY *Chaldean Oracles and theurgy* 126-130; 345-353. Auch Porphyrios kannte diese Trias, erweiterte sie aber um die Hoffnung ἐλπίς; vgl. *ad Marc.* 24 p.129,28f. DES PLACES πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς (vgl. auch S.357). Wahrscheinlich spielt bei dieser Ergänzung der christliche Einfluß (von 1Kor 13,13) keine Rolle; vgl. BULTMANN, R., Art. ‚πιστεύω, πίστις ...', ThWNT VI (1959), 207f. zum Zusammenhang von πίστις und ἐλπίς. Ebenso ist Ἔρως etwas anderes als christliche ἀγαπή (vgl. DES PLACES *Vie de Pythagore* 160). Es ist denkbar, daß Porphyrios in Analogie zu den vier Naturelementen diese Triade zu einer Tetrade erweitert, wenn dies nicht schon in den Orakeln selbst so angelegt war (vgl. LEWY *Chaldean Oracles and theurgy* 148 A.302); er spricht von τέσσαρα στοιχεῖα, und es liegt nahe, die vier Triebkräfte mit den vier Elementen in Beziehung zu setzen, über die sich der Mensch mit ihrer Hilfe erheben kann (vgl. MAJERCIK *The Chaldean Oracles* 161).

Es folgen Ausführungen über den Ἔρως. Die Bemerkungen des Proklos lassen darauf schließen, daß wir in den Prinzipien „Glaube, Wahrheit, Liebe" jene von Iamblich als „theurgisch" bezeichnete Tugenden vor uns haben. Jedenfalls bezeichnet Proklos diese drei Wirkmächte als „Tugenden, die vom Werden reinigen und hinaufführen" (ἀρεταὶ ἀπὸ τῆς γενέσεως καθαρτικαὶ καὶ ἀναγωγοί) und fügt ihnen noch die Hoffnung (ἐλπίς) hinzu (Prokl. *in Tim.* I p.212,21f. DIEHL).

Die Trias gehört nach der oben angeführten Passage bei Proklos ebenso wie die „theurgischen" Tugenden des Iamblich in den Bereich des Einen (ἑνιαῖαι bzw. ἑνοειδῶς/ἑνιαίως), und hier wie dort entfalten sie sich im Sein, d.h. der geistig erkennbaren Welt. Die Vermutung, daß uns Proklos an der vorgelegten Stelle die Lehre Iamblichs über die „theurgischen" Tugenden entfaltet, wird sich gleich noch erhärten lassen.

In der Einführung der theurgischen oder hieratischen Tugendkategorie steckt die für Iamblich charakteristische Innovation. Seiner Ansicht nach gibt es klare Erklärungsmuster und Methoden, aufgrund derer der Philosoph sich mit dem Einen verbinden kann. Für Plotin und wohl auch seinen Schüler Porphyrios war eine solche *unio mystica* mit den menschlichen Fähigkeiten nicht zu provozieren. Nach Plotin setzt das rationale Sinngefüge der Vielheit des Seins (οὐσία/νοῦς) eine transzendente Einheit voraus. Dieses ἕν – nach platonischer Tradition identisch mit dem höchsten Guten (ἀγαθόν Plot. II 9,1,1-6) – ist aber mit der dem Menschen mittels der im Geist aufgehobenen Seele (ψυχή) möglichen Schau (θεωρία) nicht mehr zu fassen, sondern bleibt ein nur durch die radikale *via negationis* zwar spekulativ zu umschreibender, doch letztlich unzugänglicher Bereich.[425] Die Vereinigung mit dem Einen, dem Guten, das alle lieben, das heißt wonach alle streben, ist so für Plotin ein „zufallendes" Erlebnis, bei dem der Liebende „außer sich gerät" (ἔκστασις Plot. VI 9,11,23).[426] Sie ist die nur sekundenlange Erfüllung des Liebenden, sein Enthobensein, indem die für das Sein konstitutive

[425] Vgl. Plot. VI 9,6; V 5,10; zu den Vorläufern des Verfahrens (κατὰ ἀφαίρεσιν) im Mittelplatonismus Alkin. *Did.* 10 p.165,16-19 HERMANN. Die geistige *Annäherung* an das Eine beängstigt und kann schmerzen, vgl. Plot. VI 9,3,1-10; 51-54; 7,1; V 5,6,24f.

[426] Vgl. zur „Einung" BEIERWALTES *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit* 82-88; ebd. 88 „Einung als religiöse Einweihung bricht also nicht mit der Philosophie, sondern ist gerade deren wesensgemäße Vollendung. Eine Scheidung von Philosophie und Religion ist im Denken Plotins noch nicht vollzogen."

Ordnung, die Relation – anschaulich gesprochen, das Streben des Strebenden zum Erstrebten –, in Liebes-Einheit aufgehoben ist.[427] Iamblich sagt nun, daß es Tugenden gibt, durch die der Mensch mit diesem höchsten Prinzip, mythisch ausgedrückt dem „Vater der Götter" (θεῶν πατὴρ; vgl. Anm.410), eins werden kann.

Die Einführung der theurgischen oder hieratischen Komponente entspricht Iamblichs Hauptbestreben, durch das er dem gesamten Neuplatonismus eine Wendung gab. Er integrierte in Plotins philosophisches Konzept, das eine Erlösung der Seele durch geistige Erkenntnis versprach, einen neuen, theurgischen Weg, auf dem der Mensch mittels symbolisch-ritueller Handlungen die Rettung seiner weltverhafteten Seele bewirken kann.

Iamblich selbst galt bei seinen Bewunderern innerhalb der neuplatonischen Schule als der gottbegeisterte Hierophant (ἔνθους, θεῖος, ἱερατικός, μέγας), während Porphyrios als der Lerneifrige (φιλομαθής) bezeichnet wurde.[428] Mit der Kommentierung der *Chaldäischen Orakel*, die er als Offenbarungsschriften verstand, förderte er das kultische Element, das von nun an immer stärker den Neuplatonismus prägte. Ob er allerdings, wie bei Psellos zu lesen ist, von den griechischen Philosophen Abstand nahm, als er einmal auf diese heiligen Schriften gestoßen war, muß in Zweifel gezogen werden.[429]

Am besten wird diese Umprägung der neuplatonischen Tradition gegenüber Plotin und Porphyrios in Iamblichs Schrift „Über die ägyptischen Mysterien", *De Mysteriis Aegyptiorum* (Titel von M. Ficino), erfahrbar. In diesem einzig vollständig erhaltenen Werk außerhalb des pythagoreischen Kompendiums hat sich Iamblich auf die kritischen Anfragen des Porphyrios hin theoretisch mit der Möglichkeit einer durch Theurgie – quasi magische Kulthandlungen – bewirkten „Kontaktaufnahme" mit dem göttlichen Bereich

---

[427] Vgl. Plot. I 6,9; VI 7,34-36; VI 8,15,1; VI 9,9-11. 38-41.

[428] Vgl. David *In Porphyrii Isagogen* CAG XVIII 2 p.92,3-7 BUSSE; zu Iamblichs Ausrichtung ebd.: περὶ τὰ θεῖα ἐνησχολεῖτο [sc. Ἰάμβλιχος]; vgl. Damaskios *in Phaed.* I 172 p.105 WESTERINK, wo Iamblich unter diejenigen gezählt wird, die mehr zur Hieratik neigen, in Gegenüberstellung zu den φιλόσοφοι Porphyrios und Plotin (vgl. Plat. *Phd.* 69C6-D5). NORTH, J., Art. ‚Magic', in: BOWERSOCK/BROWN/GRABAR 552f.; ebd. 553, gibt er zu bedenken, daß das von seinen Nachfolgern entwickelte Bild Iamblichs als eines „ritualist" auf der – auch damals schon – allzu einseitigen Interpretation („perhaps wrongly") seines Werkes *De mysteriis* beruhen könnte.

[429] Vgl. Psellos *Theologica* 23,48-52.

auseinandergesetzt. Gemeinhin wird für das Werk die Autorschaft des Iamblich angenommen, obwohl es unter dem folgenden Titel überliefert ist[430]:

> Ἀβάμ<μ>ωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορρημάτων λύσεις „Antwort des Lehrers Abammon auf den Brief, den Porphyrios an Anebo geschickt hat und Lösungen der dort aufgeworfenen Fragen"

NILSSON hat die Schrift *De mysteriis* als „ein Grundbuch der spätantiken Religion" bezeichnet, und SMITH hat in ihr vor kurzem Iam-

---

[430] Vgl. SAFFREY, H.D., Art. ‚Abam(m)on', DPhA I (1989), Nr.1. SAFFREY *Abamon, Pseudonyme de Jamblique* 227-229; ebd. 234-239 zur Deutung des Pseudonyms als θεοπάτωρ, was nach Psellos (*de omnifaria doctrina* §74 p.47,1-13 WESTERINK) denjenigen kennzeichnet, der im Besitz der theurgischen Tugenden ist, die Iamblich in *De mysteriis* Porphyrios gegenüber dargelegt hatte (vgl. auch θεῶν πατήρ in Anm.410). Die Zuschreibung wurde schon in einem Kommentar des Proklos zu Plotins *Enneaden* vorgenommen, wie ein Scholion - vielleicht des Psellos - mitteilt; die Echtheit hat aufgrund der Sprache herausgestellt RASCHE, C.: De Iamblichi libri qui inscribitur de mysteriis auctore, Diss. Münster 1922; vgl. SICHERL *Michael Psellos und Iamblichos ‚De mysteriis'*, auch zur Geschichte der Echtheitsfrage. Zu modernen anderen Auffassungen vgl. GRIFFITHS, J.G., Rez. zu É. DES PLACES (ed.): Jamblique. Les mystères d' Égypte, Paris 1966, in: CR 18 (1968), 52-55; alles wichtige zur Echtheitsfrage bei NASEMANN *Theurgie und Philosophie* 13-18, mit Reaktion auf die Einwände von SODANO *Giamblico. I misteri egiziani.* - Es sei hier auf eine oft übersehene wichtige Miszelle zum Thema hingewiesen: ALTHEIM/STIEHL *Porphyrios und Anebo*, wonach sich auf den (aus Iambl. *Myst.*, Euseb. *PE*, Theodoret. *gr. aff. cur.*, Kyrill *in Iulian.*) nur zu erschließenden Anfrage-Brief des Porphyrios in der arabischen Überlieferung wichtige Hinweise finden. Der Fihrist (I 253,16 FLÜGEL) nennt *kitābān ilā Anābū* („zwei Schriften an Anabu"), und weitere Autoren bestätigen, daß es sich bei dieser Anfrage um „zwei Schriften" des Porphyrios gehandelt haben muß. Im Fihrist (I 300,18f.) erfährt man an anderer Stelle, Anebo - der Priester, an den die Anfrage ursprünglich gerichtet war - hätte sich über aristotelische Gotteslehre geäußert. „Man lernt demnach hinzu, daß Porphyrios' Brief an Anebo zwei Bücher umfaßte und daß ihm ein solcher Anebos an Porphyrios vorangegangen war." (ebd. 101) Aus dem Brief des Porphyrios ist zudem ein Bruchstück erhalten, das einer Erörterung über Aristoteles entstammt, die Anebo eröffnet hatte, und das kritisch auf Platons Kosmologie eingeht. Aus all dem ist zu schließen, daß sich Porphyrios im „ersten Buch" mit der Anfrage des Anebo auseinandersetzte - hieraus die Fragmente - und er im zweiten im Gegenzug bohrende Fragen über die ägyptische Religion an Anebo richtete, die schließlich von Iamblich in *De mysteriis* beantwortet wurden. Ebd. 102, Hinweis auf ein weiteres Bruchstück des Porphyrios-Briefes.

blich als ersten Religionsphilosophen erkannt.[431] Während dagegen noch DODDS in den Antworten des ägyptischen Priesters den Aberglauben der Zeit gespiegelt sah und konstatierte, daß Iamblich Mystik durch Magie und plotinische θεωρία durch θεουργία ersetze[432], ist in den letzten Jahren zu Recht herausgearbeitet worden, daß dieses Werk zum *Philosophen* Iamblich durchaus einen Bezug hat und er hier im Rahmen philosophischer θεωρία einen Heilsweg durch „sakramentale Riten" aufzeigen will.[433] Mit dieser Schrift bindet

---

[431] Vgl. NILSSON, M.P.: Geschichte der griechischen Religion, Bd. II, ⁴1988, 448; SMITH *Iamblichus, the first Philosopher of Religion.*

[432] Vgl. DODDS, Art. ‚Iamblichus', OCD (1949) 448; ders. *Elements of theology* XX „The whole basis of Plotinian intellectual mysticism is rejected."; DODDS *Theurgie* 154 „»De mysteriis« ist ein Manifest des Irrationalismus; es gipfelt in der Behauptung, daß der Weg zum Heil nicht in der Vernunft, sondern im Ritual zu finden sei." Übersichtliche Darstellung zu der von den *Chaldäischen Orakeln* ausgehenden theurgischen Richtung im Neuplatonismus WALLIS *Neoplatonism* 105-110; zur Bedeutung und Geschichte der Termini „Theurg" und „Theurgie" vgl. LEWY *Chaldean Oracles and theurgy* 460-466; JOHNSTON, S.I., Art. ‚Theurgy', in: BOWERSOCK/BROWN/GRABAR 725f.

[433] NASEMANN *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis* - eine Kommentierung von *De mysteriis* V2-4; V 7; V 9-10; V14-15; V20; V23 - hat im Hinblick auf *De mysteriis* die grundsätzliche gedankliche Nähe Iamblichs zu Platon, Aristoteles und vor allem Plotin (IV 8; IV;3; IV 4; III 4) und Porphyrios (*De abstinentia; Ad Gaurum*) sowie die Aufwertung der Materie und die damit erzielte philosophische Einbindung der Theurgie in die Philosophie herausgestellt. Sie kommt zu dem Ergebnis (ebd. 295), daß in *De mysteriis* zwar „der theurgische ‚Heilsweg' mit seinen Vorzügen in den Vordergrund gestellt" würde, daß „Jamblich aber die Möglichkeit einer rein philosophischen Erhebung zum Göttlichen für ganz ausgeschlossen (und nicht bloß für sehr selten) hielt, läßt sich daraus noch nicht entnehmen, zumal er andernorts der Philosophie die gleichen Wirkungen zuschrieb wie in De myst. der Theurgie." Dagegen versucht STÄCKER *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs* in Anlehnung an die ältere Forschung zu zeigen, „daß die Theurgie anders als bei Plotin und Porphyrius bei Jamblich einzige und maßgebliche Weise der Einung mit der Gottheit ist." (ebd. 18) Dabei sieht er aber eine „spezifische Rationalität des jamblichischen Denkens ..., die sich gerade durch die Einführung des Irrationalen, d.h. der Theurgie," (ebd. 26) erschließe. Wenn (1.) Theurgie das Irrationale ist, (2.) diese aber die „einzige Weise der Einheit mit der Gottheit" darstellt und man voraussetzen darf, daß (3.) „Einung mit der Gottheit" Ziel iamblichischen Philosophierens ist, so ergibt sich aus diesen Prämissen ganz rational, daß die Spezifizität der „Rationalität des iamblichischen Denkens", d.h. Philosophierens, in seiner Irrationalität besteht. Vgl. die Interpretationen dieser Schrift, die dem neuplatonischen Denken verstärkt Rechnung tragen (in Auswahl; weitere Aufsätze in BLUMENTHAL/CLARK *The divine Iamblichus*): DES PLACES *La Religion de Jamblique*; ZINTZEN *Bemerkungen*; FOWDEN *The Egyptian Hermes* 131-141; viele Arbeiten von SAFFREY; SHAW

Iamblich eine monarchianische Kult-Theologie in die neuplatonische Philosophie ein und sichert dadurch dem späten Neuplatonismus auf gewisse Zeit das Fortbestehen neben der monotheistischen christlichen Philosophie.[434]

Die Schrift über die Ägyptischen Mysterien läßt eine geistige Verwandtschaft mit dem nur noch in einigen Fragmenten erhaltenen Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln* in theurgischen Elementen erkennen.[435] Jene aus den Orakeln herrührende Lehre über die Trias (πίστις, ἀλήθεια, ἔρως), die wir als theurgische Tugenden unter Verdacht gestellt hatten, finden denn auch in diesem Werk, in dem die Theurgie auf ein philosophisches Fundament gestellt wird, ihren Niederschlag[436]; dabei wird nahegelegt, daß Iamblich das Tripel in Anlehnung an Porphyrios (vgl. Anm.424) zur Tetrade der theurgischen Tugenden erweitert hat. So nennt er beispielsweise als Leistung der Orakel (*Myst.* III 31 p.179,4-11) die „unerschütterliche Wahrheit" (ἡ ἄπταιστος ἀλήθεια), die der Liebhaber (ἐραστής) der Götter in ihnen erfahre. Diese Offenbarungswahrheit setzt der Autor an derselben Stelle auf einer Stufe mit der „vollendeten Tugend in den Seelen" (ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡ τελεία ἀρετή) an.

An anderer Stelle, in einer Begründung der Gebete zu den Göttern (*Myst.* V 26 p.238,14-239,13), zählt Iamblich am Höhepunkt drei Eigenschaften auf, die durch das Gebet zu ihrer Vollendung gelangen:

> „Das Gebet vermehrt die göttliche Liebe (τὸν θεῖον ἔρωτα) ... und vollendet die gute Hoffung (ἐλπὶς ἀγαθή) und das Ver-

---

Theurgy as Demiurgy; ders. *Theurgy and the soul*; SMITH *Iamblichus' views on the relationship of philosophy to religion in ‚de mysteriis'*; ders. *Iamblichus, the first philosopher of religion*, der auf Iamblichs methodische Unterscheidung von Philosophie, Theologie und Theurgie (*Myst.* I 2 p.7,2-6) hinweist.

[434] So das Ergebnis von COCCO *I nessi strutturali.* Iambl. *Myst.* III 31 p.179,12-180,4 setzt sich gerade mit dem Einwand der Christen (ἄθεοι), jedes Orakel (μαντεία) entstamme einem bösen Daimon, auseinander, was Porphyrios ihm als Kritikpunkt vorgelegt hatte.

[435] Dazu DES PLACES *Jamblich und die chaldäischen Orakel*; der aus 28 Büchern bestehende Kommentar ist zum ersten Mal bei Damaskios *de principiis* I 86,5 erwähnt. Zur Beziehung von *De mysteriis* zu den *Chaldäischen Orakeln* vgl. CREMER *Die chaldäischen Orakel und Jamblichs De mysteriis.* Nach FOWDEN *The Egyptian Hermes* 131-141 hat Iamblich seine Nachrichten aus „theological Hermetica" (ebd. 139) geschöpft.

[436] Auch SAFFREY *Abamon, Pseudonyme de Jamblique* 237f. bringt das Werk *De mysteriis* mit Iamblichs Tugendlehre in Verbindung.

trauen (πίστις) auf das Licht und, um es vollständig auszudrücken, es macht uns zu Gesellschaftern (ὁμιλητοί) der Götter, wenn wir sozusagen rege Gebrauch davon machen."[437]

Die Theurgie ist für Iamblich göttlich (θεῖος) und „aus dem Himmel herabgesandt" von den „Gebern alles Guten"; dennoch macht sie den Weg der Philosophie dadurch nicht nutzlos. Denn Iamblich weiß in *einer grundsätzlichen Antwort* auf die Frage des Porphyrios den Wert der γνῶσις für den Menschen zu betonen.[438] Diese γνῶσις ist über einen zweifachen Heilsweg möglich, den theologisch-philosophischen, auf dem im plotinischen Sinne die Annäherung an das Göttliche durch die höchste tugendhafte „Selbstverwirklichung" erreicht wird, und den „sakramental-theurgischen", wie er in *De mysteriis* entfaltet wird, bei dem der Mensch vom Entgegenkommen der Götter abhängig ist.[439] Dieses Entgegenkommen der Götter ist

---

[437] *Myst.* V 26 p.239,6-13 (ἡ εὐχή) τόν τε θεῖον ἔρωτα συναυξάνει ... ἐλπίδα τε ἀγαθὴν καὶ τὴν περὶ τὸ φῶς πίστιν τελειοῖ, καὶ τὸ ὅλον εἰπεῖν, ὁμιλητὰς τῶν θεῶν, ἵνα οὕτως εἴπωμεν, τοὺς χρωμένους αὐταῖς ἀπεργάζεται. Das Wort ἔρως taucht direkt am Ende nicht mehr explizit auf, es ist aber deutlich, daß mit dem letzten Glied die Erfüllung des ἔρως gemeint ist, von dessen durch Gebet gesteigertem Streben kurz zuvor die Rede ist (p.239,6f.). Vgl. ZINTZEN, C.: Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, RhM 108 (1965), 71-100; 97 A.93.

[438] Vgl. ZINTZEN *Bemerkungen* 328, *Myst.* II 11 p.98,16-18. Daß diese Aussage, wenn auch nebenbei (ἐν παρέργῳ μέν) gesagt, dennoch „für die ganze Vorstellung" (πρὸς ὅλην δὲ τὴν ἐπίνοιαν) über die Theurgie zugrundegelegt ist, markiert Iamblich ausdrücklich. Vgl. aber auch X 5, wo ἱερατικὴ τέχνη und γνῶσις miteinander einhergehen.

[439] Vgl. Zintzen *Bemerkungen* 317 A.30: „Es gehört zu den vielen Facetten der schillernden Gestalt des Jamblich, wie auch des Proklos und Damaskios, daß nicht die in De mysteriis gepredigte theurgische Praxis als alleiniger Weg empfohlen wird. Die Anweisungen, die Jamblich im *Protreptikos* gibt, stehen ganz auf dem Boden der plotinischen Philosophie." Die unterschiedlichen Konzepte ließen sich auch durch den Entwicklungsweg unseres Philosophen erklären, wenn man sie zeitlich nicht parallel ansetzt, wie wir ja von einer ähnlichen Wandlung der Vorstellung über den Weg zum Glück bei Augustinus ausgehen dürfen; vgl. z.B. O'DONNELL, J.J. (ed.): Confessions I. Introduction and Text, Oxford 1992, xl: "What is presented to us in the *Confessions* is the transformation of the traditional philosopher's ascent of the mind to the *summum bonum* into a uniquely Christian ascent that combines the two paths that Augustine had followed in his own life." Wenn wir für Iamblich dieselbe Entwicklung der philosophisch-theologischen Überzeugungen postulieren dürfen, spräche das jedenfalls für die frühere Abfassung des „Pythagoreischen Kompendiums" sowie der philosophischen Kommentare und eine spätere von *De mysteriis* und der verlorenen „theologischen" Werke.

für die Theosophie Iamblichs von entscheidender Bedeutung. Gerade in seiner Schrift „Über die Mysterien" betont Jamblich „durchgehend den Aspekt des Schenkens und Gebens von Seiten der Götter"[440], die er (im Blick auf Platons *Phdr.* 257A7) als εὐμενεῖς und ἵλεῳ zu charakterisieren weiß (*Myst.* I 12 p.41,5).

Die theurgischen Tugenden beinhalten in vollem Umfang die Fähigkeiten, die den Menschen an diesem Wohlwollen der Götter teilnehmen lassen und zur vollen Erkenntnis (γνῶσις) der Götter und zur Vergöttlichung des Menschen führen. Sie treten somit den höchsten Tugenden der „theoretischen Philosophie" (θεωρητικὴ φιλοσοφία) an die Seite, die zu derselben γνῶσις zu führen vermögen (*Protr.*3 p.11,14-16 PISTELLI)[441]:

> ἡ μὲν γὰρ γνῶσις τῶν θεῶν ἀρετή τέ ἐστι καὶ σοφία καὶ εὐδαιμονία τελεία, ποιεῖ τε ἡμᾶς τοῖς θεοῖς ὁμοίους. „Denn die Erkenntnis der Götter ist Tugend und Weisheit und vollendetes Glück, und sie macht uns den Göttern ähnlich."

Was sich als ethisches Grundkonzept in groben Linien erkennen läßt, schließt einerseits eng an die neuplatonische Tradition an, nimmt aber zusätzlich den für Iamblich charakteristischen Grundzug auf. Damit setzt sich zugleich die synthetisierende Tendenz des porphyrischen Modells fort. Über die anerkannten Philosophenschulen (Akademie, Peripatos, Stoa) hinaus erhalten nun auch ganz prononciert die Offenbarungswahrheiten anderer (älterer) Völker – das hermetische Schrifttum und die *Chaldäischen Orakel* – ihren festen Platz. Schon bei Plotin war die moralphilosophische Lehre an der allgemeinphilosophischen Zielsetzung der ὁμοίωσις θεῷ ausgerichtet. Der ethische Fortschritt ging mit dem Erkenntnisweg des Philosophen einher. Damit wurde das, was Plotin als Tugendlehre verstand, zum Rahmen philosophischen Bemühens überhaupt. Der iamblichische Erkenntnis-Tugend-Weg bestätigt eine solche Sichtweise um so mehr. In der Lehre über die sieben Verwirklichungsgrade der Tugenden bietet Iamblich zugleich ein übergreifendes Erklärungsmodell für das Anliegen seiner Philosophie überhaupt, in der neben den „anerkannten" Philosophierichtungen nun auch kultische Praktiken ihren theoretisch verankerten Platz einnehmen.

---

[440] ZINTZEN *Bemerkungen* 327. Vgl. z.B. *Myst.* II 2 p.69,8; X 5 p.292,3.

[441] Der programmatische Abschnitt aus Platons *Theaitet* 173C-177B wird in Kapitel 14 des iamblichischen *Protreptikos* ausführlich dargeboten.

3. Stellenwert des *Großen Alkibiades* in der Leseordnung des Iamblich

A. Die Stellung des Alkibiades in der Leseordnung der Dialoge

Spätestens im Mittelplatonismus bemühte man sich darum, einen für den Philosophieschüler verbindlichen Lesekanon der wichtigsten platonischen Dialoge zusammenzustellen. Die Reihenfolge der Dialoganordnung war dabei von entscheidender Bedeutung, sollte doch die Lektüre kontinuierlich immer tiefer in die platonische Philosophie ein- oder anagogisch an die höchste Erkenntnis heranführen.[442] Orientierten sich Derkylides und Thrasyllos bei ihrer allgemeinverbindlichen Tetralogien-Anordnung am literarisch-biographischen Aspekt, so war der Mittelplatoniker Albinos (2. Jh. n. Chr.) in seinem Prolog zu den Dialogen[443] der Meinung, daß die platonischen Schriften ein komplexes Gesamtgefüge bildeten, für die sich keine Hierarchie erstellen ließe. Nach ihm sollte sich der Lektüreplan jeweils an der persönlichen Grundhaltung (σχέσις πρὸς τὸν λόγον p.149,24 HERMANN) des Interessenten ausrichten. Nur für den Fall, daß bei dem neu Hinzutretenden von Natur aus optimale Anlagen vorhanden wären, kannte er einen obligatorischen Lektüre-Plan (p.149,31-150,12): 1. *Alkibiades I*, 2. *Phaidon*, 3. *Politeia*, 4. *Timaios*. Die Systematik entspricht hier einer methodischen Einführung in den Platonismus, die über Protreptik, Seelenlehre, Ideenlehre und Kosmologie mit den wesentlichen Aspekten der Philosophie vertraut machte.[444] Wir wollen uns im folgenden auf die Bedeutung des

---

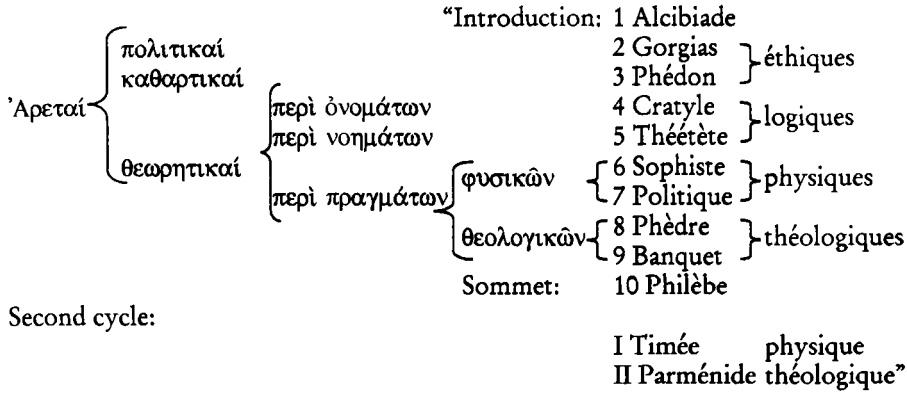
[442] Vgl. dazu DUNN *Iamblichus, Thrasyllus, and the reading order of the Platonic dialogues;* FESTUGIÈRE *L'ordre de lecture* für die spätere neuplatonische Schule.

[443] Dazu ist die Ausgabe mit Übersetzung und Kommentar von NÜSSER *Albins Prolog* zu vergleichen, der seinen Text nach der Zählung HERMANNs bietet. Zu Albinos vgl. BALTES, M., Art. ‚Albinos', DNP 1 (1996), 439f. Ob er mit dem Mittelplatoniker Alkinoos (vgl. Anm.419), dem Verfasser einer Einführung zu Platon, identisch ist, läßt sich nicht eindeutig erweisen.

[444] Vgl. zur Dialoganordnung des Albinos DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 50.1 mit Kommentar 356-358. Im folgenden Kapitel VI bietet Albinos eine sehr viel umfangreichere – allerdings verwirrte – Aufstellung der Dialoge nach verschiedenen Themen- bzw. Argumentations- und Darstellungskategorien, die mit der auf Thrasyllos zurückgehenden Tradition des Diogenes Laertios *de facto* übereinstimmt; dazu übersichtlich DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 341-344; zum Zusammenhang mit dem philosophischen Unterricht ebd. 344; NÜSSER *Albins Prolog* 243 Appendix D; derselbe stellt mehrere Umformungen der ursprünglichen dihäretischen Dialoganordnung (D.L. III 49-51) fest, durchTheon

ersten Dialoges, des *Großen Alkibiades,* beschränken, da das Anliegen dieser Schrift sich mit Lehren, die als pythagoreisch galten, zu treffen scheint.

Zuvor mag aber Iamblichs erneuertes Lesekonzept vor Augen gestellt werden. Es wird von einem Anonymus in seinen *Prolegomena zu Platon* etwas unübersichtlich referiert; auf der Grundlage dieser Darlegungen hat WESTERINK in seiner Ausgabe des Textes eine übersichtliche Tabelle entworfen, die hier abgebildet wird[445]:



Iamblich nennt 12 Dialoge, von denen 10 den Schüler in die Philosophie einführen sollen und die zugleich die Themen aller anderen Platonischen Schriften in sich einschließen (Anon. *in Plat.* p.219,25 πάντας εἰς ιβ′ διῄρει διαλόγους). Die *einführende* Lektüre gipfelt im Dialog *Philebos*, „weil in ihm über das Gute gesprochen wird, welches jenseits von allem [Seienden] ist." (Anon. *in Plat.* p.219,34f. ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διαλέγεται, ὃ πάντων ἐπέκεινά ἐστιν). Die Werke *Timaios* und *Parmenides* bilden wiederum die Summe der gesamten Platonischen Philosophie (ebd. πάλιν δὲ τοὺς δώδεκα [besser: δέκα] συνῄρει εἰς δύο). Bei seinem Lesekanon war ihm offensichtlich daran gelegen, „diejenigen Dialoge in eine Ordnung zu bringen, die bisher »alle« im Unterricht der Schule behandelt wurden."[446] Daß ihm der *Staat* und die *Gesetze* Platons für die

---

von Smyrna, durch Albin selbst und eine neuplatonische Bearbeitung (aufgrund der anonymen Platonprolegomena; vgl. ebd. 162-168).

[445] WESTERINK *Prolégomènes à la philosophie de Platon* LXXIII; vgl. ebd. LXVII-LXXIV; DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 50.5c mit Kommentar 367-369. DALSGAARD LARSEN *Jamblique*, „Le canon platonicien de Jamblique" 332-340; DILLON *Fragmenta* 264f. Kommentar zu Iambl. *in Tim.* fr.1

[446] DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 368.

Begründungen seiner Philosophie nicht weniger wichtig waren, wird im Referat seiner Tugendlehre bei Damaskios deutlich (vgl. Anm.413).[447] Auch hier fällt auf, daß die Leseordnung mit dem Voranschreiten des Schülers zu immer höheren Tugendgraden – ein Voranschreiten, das mit der Entwicklung der Erkenntnis einhergeht – in eine enge Verbindung gebracht ist. Die Interpretation des Anonymus bringt das klarer zum Ausdruck als es in obigem Schema ersichtlich ist (Anon. *in Plat.* p.219,37-220,3):

> τοὺς δ' ἐν μέσῳ οὕτω δεῖ τάττειν· πέντε οὐσῶν τῇ τάξει κατὰ βάθος τῶν ἀρετῶν, φυσικῶν, ἠθικῶν, πολιτικῶν, καθαρτικῶν, θεωρητικῶν, πρῶτον δεῖ ἀναγνῶναι τὸν Γόργιαν ὡς πολιτικὸν ὄντα, δεύτερον δὲ τὸν Φαίδωνα ὡς καθαρτικόν ... „Die Dialoge in der Mitte [sc. *Gorgias* bis *Symposion*] muß man folgendermaßen anordnen: Weil es fünf Tugenden in der Ordnung nach Stufen gibt – physische, ethische, politische, reinigende, betrachtende –, muß man zuerst den *Gorgias* lesen, weil er politisch ist, als zweites den *Phaidon* weil er sich mit der Reinigung beschäftigt ..."

Die Bemerkung verdeutlicht, daß die philosophische Ausbildung bei den „politischen" Tugenden ansetzt.[448] Die aus Aristoteles übernommenen Tugendbegriffe spielen für den iamblichischen Lesekanon der Platondialoge offensichtlich keine Rolle. Daß der Schüler „ethische Tugenden", also einen durch vernunftgemäße Verhaltensregeln angewöhnten Habitus mitbringt, ist schon vorausgesetzt.

B. Der Große Alkibiades als philosophisches Grundprogramm

Am Anfang des neuplatonischen Lektürekanons steht der *Große Alkibiades*, der bis in die Neuzeit hinein als echter Platonischer Dia-

---

[447] Vgl. O'MEARA *Plato's Republic* zur Bedeutung von Patons *Staat* für Iamblichs gesamtes pythagoreisierendes Bildungsprogramm; zur Lektüre im Rahmen der Ausbildung der politischen Tugenden und dessen Kommentierung durch die Neuplatoniker (ebd. 194).

[448] Die Lektüre des *Phaidon* – neben *de anima* des Aristoteles – bot noch für Proklos den tieferen Einstieg in die Philosophie; vgl. Marinos *Vita Procli* 12,295f. MASULLO. Bei Marinos ist die Gliederung durch Tugendgrade und die jeweils erwähnte Lektüre nicht konsequent aufeinander abgestimmt. Vgl. aber *Vita Procli* 14,334-336, wo die Lektüre von Platons *Nomoi* und *Politeia* und die der politischen Schriften des Aristoteles passend als Weg zu den „politischen Tugenden" angegeben ist.

log galt. Für den Zugang zur Platonischen Philosophie spielte dieser Text bei den nachfolgenden Neuplatonikern eine Schlüsselrolle. Selbst in der Schule des Christen Origenes in Caesarea scheint der *Große Alkibiades* ein Basistext für die Erschließung und Einübung der angemessenen philosophischen Grundhaltung gewesen zu sein.[449] Von den späteren Vertretern der neuplatonischen Schule haben Proklos und Olympiodor Kommentare zu der Schrift hinterlassen, aus denen sich wiederum Fragmente einer Kommentierung durch Iamblich erheben lassen.[450]

---

[449] Als Grundlage des Ethikunterrichtes nennt Gregorios Thaumaturgos Selbsttätigkeit der Seele an sich selbst (*pan. or.* 11,29/138 δικαιοπραγεῖν ... διὰ τὴν ἰδιοπραγίαν τῆς ψυχῆς; 11,39/140 τὸ ἐπιμέλεσθαι ἑαυτῆς; 11,44f./141 φρονεῖν ... τῷ πρὸς ἑαυτὴν εἶναι καὶ ἑαυτοὺς γινώσκειν). In diesem Zusammenhang erwähnt er das Delphische γνῶθι σαυτόν und operiert danach mit dem Bild der Seele als Spiegel aus dem *Großen Alkibiades* (132E2f.; 133A1f. ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ); vgl. *in Origenem oratio panegyrica* 11,50-54/142 τὴν αὐτὴν ὄντως οὖσαν θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ἀρετήν, αὐτῆς τῆς ψυχῆς ἑαυτὴν ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ ὁρᾶν μελετώσης καὶ τὸν θεῖον νοῦν, εἰ ἀξία γένοιτο τῆς κοινωνίας τῆσδε, ἐν αὑ<τῇ> κατοπτριζομένης ὁδόν τε ἀπόρρητόν τινα ταύτης ἀποθεώσεως ἐξιχνευομένης. Vgl. ebd. 9,18/119. Zur gleichzeitigen Reminiszenz von 2 Kor 3,18 (ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι) vgl. GUYOT/KLEIN *Gregor der Wundertäter* 180f. A.27. Zur literarischen Bedeutung dieser Rede als Bindeglied zwischen (paganem) Enkomion und christlicher Lobrede vgl. PERNOT II 781-789.

[450] DILLON *Fragmenta* 72-83 eruiert acht Fragmente, DALSGAARD LARSEN listet ebenso viele auf, trifft aber eine andere Auswahl und grenzt anders ab; er bietet zusätzlich Julian *or.* 9, 188B p.154,3-14 ROCHEFORT (=fr.159 DALSGAARD LARSEN) vermerkt aber nicht Olympiodor *in Alc.* 110,13ff. WESTERINK (= fr.8 DILLON); vgl. auch Kommentar DILLON *Fragmenta* 229-238 und DALSGAARD LARSEN *Jamblique* „L'Alcibiade" 340-347; ASMUS *Alkibiades-Kommentar*, der den Text als Hauptquelle für die philosophischen Darlegungen, vor allem die beiden Streitreden gegen die Kyniker, des Kaisers Julian erweisen will. „Überall da, wo Julian mit diesen beiden Exegeten [sc. Proklos und Olympiodor] mutatis mutandis übereinstimmt" vermutet er „unbedenklich die gemeinsame Quelle in dem jamblichischen Kommentar" (ebd. 10). Die Spuren des iamblichischen Kommentares seien auch „in der mit dem Apostaten geistesverwandten Schrift des Sallustios ‚Über die Götter und die Welt' und in der Erklärung von Epiktets ‚Encheiridion' durch den Damaskiosschüler Simplikios und noch außerdem in vielen anderen heidnischen und christlichen Werken der nachkonstantinischen Literatur unverkennbar wahrzunehmen" (ebd. 87). ASMUS' Grundthese fand keine Anerkennung, da es nicht eine einzige sichere Parallele gibt. Die Beziehungen bestehen in den neuplatonischen Grundsätzen, die in der Kommentierung der Einführungsschrift *Alkibiades* vorkommen mußten und die natürlich auch dem einstigen Schüler neuplatonischer Philosophie bekannt waren.

Im folgenden soll vor Augen geführt werden, welche Bedeutung man dem Dialog *Alkibiades I* im Hinblick auf die Heranbildung des Philosophenschülers zumaß. Es gab in der platonischenTradition verschiedene Ansichten darüber, mit welchem Dialog die Lektüre Platons begonnen werden solle. Wie oben schon ersichtlich wurde, war anscheinend Albinos der erste, der als Einstiegstext unter der Bedingung, daß beim Schüler optimale Voraussetzungen gegeben seien, den *Großen Alkibiades* vorschlug.[451] Auch bei Diogenes Laertios wird dieser Dialog in einer Zusammenstellung der Anfängerdialoge geführt (D.L. III 62 ἄρχονται δὲ οἱ μέν, ὡς προείρηται, ἀπὸ τῆς Πολιτείας· οἱ δ' ἀπὸ Ἀλκιβιάδου τοῦ μείζονος.); ob die Angabe letztlich auf den Mittelplatoniker Albinos zurückgeht, ist nicht mehr auszumachen. In Anlehnung an den Kanon des Iamblich lassen dann auch die späten Neuplatoniker Proklos und Olympiodor mit dem *Alkibiades I* den Erziehungsgang beginnen.[452] Nach Ansicht des Proklos ist in dieser Schrift wie in einem Samenkorn (ὥσπερ ἐν σπέρματι) der Inhalt aller anderen Dialoge vorweggenommen (Prokl. *in Alc.* 11,12 = Iambl. *in Alc.* fr.1 DILLON).

Olympiodors Begründung für die Vorrangstellung kann gut auf dem Hintergrund der iamblichischen Dialoganordnung verstanden werden (*in Alc.* 10,18-11,6):

> Περὶ δὲ τῆς τάξεως ῥητέον ὅτι πρῶτον αὐτὸν δεῖ τάττειν τῶν Πλατωνικῶν ἁπάντων. ὡς γὰρ ἐν Φαίδρῳ φησί, γελοῖόν ἐστι τὸν ἐπειγόμενον τὰ ἄλλα γινώσκειν ἑαυτὸν ἀγνοεῖν. δεύτερον ὅτι δεῖ Σωκρατικῶς τὰ Σωκράτους μανθάνειν, λέγεται δὲ ὁ Σωκράτης ἐκ τοῦ γνῶθι σαυτὸν ἐπὶ φιλοσοφίαν ἐλθεῖν. ἄλλως τε δεῖ νομίζειν ὅτι προπυλαίοις ἔοικεν οὗτος ὁ διάλογος, καὶ ὥσπερ ἐκεῖνα τῶν ἀδύτων προηγοῦνται οὕτω καὶ τὸν Ἀλκιβιάδην προπυλαίοις δεῖ ἀπεικάζειν, ἀδύτοις δὲ τὸν Παρμενίδην.[453] „Was die Stellung betrifft sei gesagt, daß man ihn

[451] Vgl. NÜSSER *Albins Prolog* 169-174 „Die Bestimmung einer Anfangslektüre für den jungen Platoniker" zu den verschiedenen Vorschlägen; vgl. auch D.L. III 62.

[452] Vgl. Proklos *in Alc.* 4,18-7,8 WESTERINK; Olympiodor *in Alc.* 10,18-11,6 WESTERINK.

[453] Ein ähnlicher Vergleich mit dem Prozeß der Einweihung in Mysterien, wobei der Dialog seinen σκοπός in der vorbereitenden heiligenden Reinigung hat, Proklos *in Alc.* 9,2-8 ὥσπερ οὖν ἐν ταῖς τελεταῖς καθάρσεις ἡγοῦνται καὶ περιῤῥαντήρια καὶ ἁγνισμοί, ἃ τῶν ἐν ἀπορρήτοις δρωμένων καὶ τῆς τοῦ θείου μετουσίας γυμνάσματά εἰσιν, οὕτω μοι δοκεῖ καὶ ἡ φιλόσοφος τελεσιουργία προκαθαίρειν καὶ προπαρασκευάζειν εἰς τὴν ἑαυτῶν γνῶσιν καὶ τὴν αὐτοφανῆ τῆς

> [sc. den Dialog] als ersten von allen Platonischen [Dialogen] einordnen muß. Wie er [sc. Platon] nämlich im *Phaidon* sagt, ist es lächerlich, wenn jemand, der danach drängt, alles andere zu erkennen, sich selbst nicht kennt. Der zweite Grund ist, daß man auf sokratische Art das, was Sokrates vermitteln will, lernen muß, und Sokrates, sagt man, sei ausgehend von der Maxime „Erkenne Dich selbst" zur Philosophie gekommen. Jedenfalls muß man der Meinung sein, daß dieser Dialog Propyläen gleicht, und wie diese auf das Allerheiligste hinführen, so muß man auch den *Alkibiades* mit den Vorhallen vergleichen, mit dem Allerheiligsten aber den *Parmenides*."

Nach Iamblich enthält jeder Dialog eine einheitliche Grundaussage (πρόθεσις/σκόπος), auf die hin alles ausgerichtet ist.[454] Die Selbsterkenntnis ist der σκόπος („das Ziel") des *Großen Alkibiades*. In ihm sahen die Neuplatoniker das Programm der eigentlichen Sokratischen Philosophie grundgelegt, das seine überweltliche Legitimation in der altehrwürdigen Aussage des Delphischen Gottes findet, im γνῶθι σαυτόν (Plat. *Alc. I* 124A8; vgl. Heraklit VS 22 fr.116). Wie Iamblich selbst meinte, müsse man ihn deshalb als ersten „behandeln" (πράττειν), „weil wir uns in ihm selbst erkennen und es angemessen ist, bevor wir das Äußere kennenlernen, uns selbst zu kennen."[455]

Für Iamblich ist die menschliche Seele in einen kosmischen Kausalzusammenhang gestellt (Stob. II 8,45 ἡ τῆς εἱμαρμένης διάταξις) und nicht dem reinen Geschick (τύχη) preisgegeben (Stob. II 8,46). Der störende Einfluß, der aufgrund des Werdens (γένεσις/τὰ γιγνόμενα) durch die Umstände und Leiden (πάθη) auf sie einwirkt, hat keine wirkliche Macht über ihr wahres Sein, wenn sie sich durch

---

οὐσίας ἡμῶν θεωρίαν τοὺς ἐπ' αὐτὴν στελλομένους. ὥστε σκοπὸς μὲν οὗτός ἐστι τοῦ διαλόγου καὶ οὐκ ἄλλος.

[454] Es scheint sich hier um eine Interpretationsstrategie zu handeln, die in der Schule des Gaios mit der Zuordnung eines Hauptthemas zu jedem Dialog ihren Ausgangspunkt nimmt, wie der anonyme *Theaitet-Kommentar* vermuten läßt; vgl. DILLON *Fragmenta* 56f. A.2; 264 A.1.

[455] Anon. *proleg. in Plat.* 26 p.219,30-32 πρῶτον τοίνυν δεῖ τὸν Ἀλκιβιάδην πράττειν, διότι ἐν αὐτῷ γιγνώσκομεν ἑαυτούς· ἄξιον δ' ἐστὶ πρὶν ἢ τὰ ἔξω γνῶναι ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες· πῶς γὰρ ἔχομεν ἐκεῖνα γνῶναι, ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες. Die letzten Formulierungen weisen auf die angeführte Olympiodor-Stelle (γελοῖόν ἐστι τὸν ἐπειγόμενον τὰ ἄλλα γινώσκειν ἑαυτὸν ἀγνοεῖν), was es um so wahrscheinlicher macht, daß Olympiodor wie der Anonymus in der angeführten Passage auf Iamblichs Darstellung der Leseordnung zurückgriff.

einen reinen Geist (λόγος καθαρός) und geistige Wirksamkeit (νοερὰ ἐνέργεια) den äußeren Einflüssen (τὰ ἔξωθεν) zu entziehen vermag, um mit dem Göttlichen in Berührung zu kommen (ἐφάπτεσθαι) und selbst göttlich zu werden.[456] Das γνῶθι σαυτόν des *Alkibiades* und die Philosophie des Iamblich setzen genau bei diesen Grundbedingungen der menschlichen Natur an. Der Dialog konnte deshalb mit Περὶ φύσεως betitelt werden (Olympiodor *in Alc.* 3,5f.); im *Alkibiades* soll der Philosophieschüler seinen ureigenen Zustand erkennen und sich auf sein Selbst, „den göttlichen Menschen in uns" (ὁ ἐν ἡμῖν θεῖος ἄνθρωπος Iambl. *Protr.* 5 p.31,26f. nach Plat. *R.* 589A7; vgl. Porph. fr.275,30 SMITH), den Iamblich im Kommentar mit dem inneren guten Daimon identifizierte (Iambl. *in Alc.* fr.5,30-32. 54-60 DILLON), besinnen. Daß Porphyrios seinem „Schüler" eine Schrift widmete, die mit dem Spruch des Delphischen Orakels betitelt war (Περὶ τοῦ Γνῶθι σαυτόν vgl. frr.272-275 SMITH) und in der er ein Konzept einer zur Glückseligkeit führenden Philosophie darlegte, macht deutlich, daß Iamblich eine Grundaussage seines Kommilitonen aufgriff und konsequent in seine eigene Konzeption miteinbezog.[457]

Leider bieten die beiden späteren Kommentatoren nicht die Auslegung des Iamblich zum Delphischen Spruch. Proklos' Kommentar ist nur bis *Alkibiades* 116A/B überliefert, und Olympiodor bringt

---

[456] Vgl. Iamblichs *Brief an Makedonios über Heimarmene* Stob. II 8,43-67 und *Myst.* VIII 7.

[457] Zur Erkenntnis des „inneren Menschen" bei *Porphyrios* im Zusammenhang mit dem Delphischen Spruch vgl. MARKSCHIES *Art. ‚Innerer Mensch'* 275: „Platons eher statisches Bild wird [damit] in die neuplatonische ‚Heimkehr'-Thematik (ἀναφορά ...) einbezogen". Im Zusammenhang seiner ethischen Darlegungen in den *Sentenzen* nennt Porphyrios die Erkenntnis, „daß man eine Seele ist und mit einer fremden und wesensverschiedenen ‚Kreatur' zusammengefesselt ist", das „Fundament und die Grundlage" für die Ausbildung der reinigenden Tugenden (*Sent.* 32 p.32,3-5 LAMBERZ): πρῶτον μὲν οἷον θεμέλιος καὶ ὑποβάθρα τῆς καθάρσεως τὸ γνῶναι ἑαυτὸν ψυχὴν ὄντα ἐν ἀλλοτρίῳ πράγματι καὶ ἑτεροουσίῳ συνδεδεμένον. Plotin führt den Spruch γνῶθι σαυτόν einmal an, und er kennt ihn auch als Ermunterung für diejenigen, die die vielen Dinge um sich herum nicht abzuschätzen wissen und „nicht ihr Prinzip und das, was sie selbst ausmacht, kennen" (Plotin VI 7,41,22-25 οὐδ' ὅ τι ἄρχει οὐδὲ κατὰ τί αὐτοί). Auf höherer Ebene spricht Plotin V 3,7 prägnant von Selbsterkenntnis des Geistes, die aus der Gotteserkenntnis resultiert (vgl. Iambl. *Myst.* 10,1 p.286,10f.); vgl. zu ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἴσω πάντη (Plotin VI 9,7,17) BEIERWALTES *Plotin über Zeit und Ewigkeit* 75-82. Olympiodor *in Alc.* 9,7-19 setzt dann das Ziel des ersten Traktates des Plotin – laut der Edition des Porphyrios: τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος – mit dem des Alkibiades, daß der Mensch eine Seele ist (ἄνθρωπον δὲ τὴν ψυχήν), gleich.

insgesamt zwei markierte Iamblich-Fragmente, deren letztes zu Platon *Alc. I* 115A (= fr.8 DILLON) gehört. Die jeweiligen Fragmente sind zudem kaum abgrenzbar. Daß ansonsten beide Exegeten sehr stark auf der Auslegung des Iamblich beruhen, ist höchst wahrscheinlich.

Aus den indirekten Zeugnissen läßt sich Grundsätzliches für Iamblichs Kommentierung dieser Schrift erschließen. Beide späteren Neuplatoniker sprechen nämlich von einer Dreiteilung des Dialoges, und bei Proklos wird diese Einteilung offenbar mit Iamblich in Verbindung gebracht. Aufgrund einer Kombination liegt es nahe, anzunehmen, daß Platons *Alkibiades* für Iamblich die drei Hauptformen der Argumentation in drei Abschnitten wiedergibt. Olympiodor legt nämlich in seinem Kommentar abgesehen von der Einleitung (Anfang bis 106C4) auch eine dreifache Gliederung zugrunde, mit der parallel drei verschiedene philosophische Methoden oder Argumentationsformen einhergehen[458]:

ἐλεγκτικὸν τμῆμα (106C4-119A7)
- „widerlegender Abschnitt"
προτρεπτικὸν τμῆμα (119A8-124A7)
- „hinwendender Abschnitt"
μαιευτικὸν τμῆμα (124A7 bis Ende)
- „ins Bewußtsein rufender Abschnitt"

Olympiodor hat an den angegebenen Stellen auch den jeweiligen Effekt der Teile erläutert. Die diesbezüglichen Auslegungen des Proklos scheinen nun aber genauer an die Auffassung des Iamblich, dessen Name im Zusammenhang erwähnt ist, anzuschließen (Prokl. *in Alc.* 14,8-14,16 = Iambl. *in Alc.* fr.2,14-21):

[1] προηγεῖται μὲν κεφάλαιον ἕν, τὸ τὴν ἄγνοιαν ἀφαιροῦν τοῦ λόγου καὶ τὰ ἐμπόδια τῆς ἐπιστήμης τὰ ἐν αὐτῷ διὰ τὴν γένεσιν ἀναστέλλον πολλοῖς δή τισι καὶ παντοδαποῖς συλλογισμοῖς· [2] δεύτερον δὲ ἐπὶ τούτῳ τέτακται τοῦ διαλόγου μέρος, τὸ κατασκευάζον ὡς οὐ χρὴ τοῖς φυσικοῖς πλεονεκτήμασιν ἀρκούμενον ἀπολιμπάνεσ- θαι τῶν κατὰ τὴν τελείαν ἀρετὴν ἐπιτηδευμάτων· [3] τρίτον δὲ ἐπὶ τούτοις τὸ τὴν ἀνάμνησιν

[458] Olympiodor *in Alc.* 11,7f. Περὶ δὲ τῆς εἰς τὰ κεφάλαια ἤτοι μέρη διαιρέσεως ἰστέον ὅτι εἰς τρία διαιρεῖται ὁ διάλογος· ἐλεγκτικόν, προτρεπτικόν, μαιευτικόν. Im Anschluß daran werden die drei Teile ausführlich erläutert. Vgl. ebd. 142,4-143,1 WESTERINK. Zum Zusammmenhang zwischen Mäeutik und Elenktik vgl. Iamblich *Brief an Sopatros über Dialektik* Stob. II 2,7.

> πορίζον τῆς ἀληθινῆς ἡμῶν οὐσίας καὶ τῆς ἐπιμελείας τῆς ὀρθῆς τὴν εὕρεσιν καὶ τέλος τὸ προσῆκον ἐπάγον τῇ ὅλῃ προθέσει τῶν λόγων. „[1] Am Anfang steht ein Thema, dem Denkvermögen die Ignoranz zu nehmen und das, was in ihm aufgrund des Werdens (γένεσις) dem Wissen entgegensteht, mit vielen bestimmten verschiedenartigen Syllogismen[459] zurückzudrängen. [2] Der zweite Teil des Dialoges steht dazu in logischer Konsequenz und sorgt dafür, daß man nicht, zufrieden mit den naturgegebenen Annehmlichkeiten, die Bemühungen außer acht lassen darf, die zur vollendeten Tugend führen. [3] Der darauffolgende dritte Teil bringt die Wiedererinnerung an unser wahrhaftiges Sein, läßt uns die rechte Bemühung entdecken und fügt ein Ende hinzu, das zur Gesamtintention des Dialoges paßt."

An dieser Stelle wird Iamblichs Hauptanliegen deutlich: Der werdende Philosoph muß sich freimachen von allen äußeren Gegebenheiten und zu einem Selbstbewußtsein finden; er muß erkennen, daß er im Grunde eine unsterbliche Seele hat, deren Vortrefflichkeit (ἀρετή) ihm genügt (αὐταρκής αὐτῷ), um zum Glück (εὐδαιμονία) zu gelangen.[460]

Schon in der *Pythagorasvita* des Porphyrios war am Paradigma „Pythagoras" zum Ausdruck gebracht, daß die Besinnung auf die gereinigte eigene Seele (Wiedererinnerung) und die Erkenntnis, daß dieses „Selbst" von weltlichen Umständen nur behaftet werden kann, den Übergang zur wahrhaften philosophischen Betätigung bildet (PVP §45 p.57,16-21):

> δι' ὧν ἐδείκνυεν ὡς ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καὶ τοῖς κεκαθαρμένοις εἰς μνήμην τοῦ παλαιοῦ βίου ἀφικνεῖται. „Dadurch zeigte er, daß die Seele unsterblich ist und daß sie bei denen, die sich gereinigt haben, zur Erinnerung an das alte Leben gelangt."

---

[459] Die Attribute des höchsten Seins, die wir oben als Bezugspunkte der „theurgischen Tugenden" vermutet hatten, werden in diesem Teil durch einen Syllogismus eingeführt (115A1-116A11); vgl. schon Alkinoos *Introd. in Plat.* 158,40f. τὰ δίκαια καλά, τὰ καλὰ ἀγαθά, τὰ δίκαια ἄρα ἀγαθά.

[460] Olympiodor *In Plat.* 10,6f. γνωσόμεθα ἄρα ἐνταῦθα ὅτι ἀθάνατος ἡ ψυχή 14-15 ... τουτέστι λογικὴ ψυχή, αὐτάρκης αὐτῷ καὶ πρὸς εὐδαιμονίαν ἡ ἀρετή. Vgl. zu den drei Phasen der Heranbildung des Philosophen TAORMINA *Le δυνάμεις dell' anima* 38-41, die tiefschürfend die an Platon orientierte Verbindung von Ethik und Psychologie bei Iamblich und deren Fortwirken bis ins Mittelalter herausstellt.

Über diese inhaltlichen Aspekte hinaus sprechen äußere Gründe dafür, daß sich dieser Dialog für den angehenden Philosophieschüler als die geeignete Einstiegslektüre anbietet. Der Gesprächspartner des Sokrates ist hier in dem Alter, in dem sich der Mensch für die grundsätzliche Richtung seines Lebens zu entscheiden hat. Alkibiades wird bald in sein 19. Lebensjahr eintreten (Plat. *Alc. I* 105B1; 123D6) und dann seiner Verantwortung für den *Demos* gerecht werden müssen. Der Lehrer geht aber mit seinem Schüler nicht ausschließlich als Wissender auf die Suche nach dem wahren Erfordernis glückenden Lebens; die Suche ist nur möglich auf der Grundlage eines tiefen emotionalen Interesses (Plat. *Alc. I* 103A; 119C; 135E), der Liebe des wahren Weisen für sein Gegenüber (vgl. Iambl. *in Alc.* fr.3 DILLON).[461]

In diesem Sinne kann der Dialog als „Bekehrung des Alkibiades zur Sokratesnachfolge"[462] gelesen werden, allgemeiner ausgedrückt und mit Blick auf die Empathie des Rezipienten, als Ermunterung des jungen Menschen zur Nachfolge des wahren Weisen, zur Philosophie überhaupt.

Neben diesem personalen vorbildhaften Aspekt mag aus den obigen Ausführungen klar geworden sein, welche Argumentationsweise und welchen Zweck eine Einstiegslektüre für den Philosophieanwärter nach Iamblichs Meinung beinhalten sollte: das „Freimachen" von allen äußeren Umständen (kathartisch), der „Aufruf" sich nach innen zu wenden (protreptisch), und die „Bewußtmachung" der Unabhängigkeit des eigenen Selbst (anamnestisch). Ließe sich eines dieser Elemente in der *Vita Pythagorica* wiederfinden, dürften wir in ihr eine ernsthafte, dem Anliegen Iamblichs und dem zeitgenössischen Verständnis entsprechende Einführung in *die* Philosophie sehen.

[461] DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 344f. hebt diesen Gesichtspunkt für die Interpretation des Iamblich hervor.

[462] NÜSSER *Albins Prolog* 123.

4. Das pythagoreische Kompendium

Das pythagoreische Leben ist, wie mehrfach erwähnt, die erste von 10 Schriften zur pythagoreischen Philosophie. Ähnliche Kompendien wurden schon von Moderatos und vielleicht von Nikomachos verfaßt. Im folgenden soll der Aufbau des Gesamtwerkes, das DODDS eine „semi-popular encyclopaedia of Pythagoreanism" nannte, eingegangen werden.[463] Von dem Gesamtwerk zur Pythagoreischen Philosophie sind drei Bücher erhalten. Die wichtigste Handschrift F, der Florentiner *Codex Laurentianus* LXXXVI 3 aus dem 14. Jh. enthält zu Anfang der vier überlieferten Schriften einen Index; dort sind neun Bücher aufgeführt, aus denen das Kompendium einst bestanden haben soll.[464] Eine Mitteilung, die Iamblich am Ende seines *Kommentares zu Nikomachos' Einleitung in die Arithmetik* gibt, läßt aber vermuten, daß das Werk ursprünglich 10 Bücher umfaßt haben muß, deren Abfolge folgendermaßen gegliedert werden kann[465]:

---

[463] Eine genauere Charakteristik der erhaltenen Werke soll hier nicht gegeben werden, vgl. dazu O'MEARA *Pythagoras revived* 40-85; DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 66-147.

[464] Vgl. die Edition von NAUCK XXXIII Οἱ ἐννέα Ἰαμβλίχου περὶ τῆς Πυθαγορικῆς αἱρέσεως. | α΄ Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου | β΄ Προτρεπτικὸς ἐπὶ φιλοσοφίαν | γ΄ Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης | δ΄ Περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς | ε΄ Περὶ τῆς ἐν φυσικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης | ς΄ Περὶ τῆς ἐν ἠθικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης | ζ΄ Περὶ τῆς ἐν θεοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης | η΄ Περὶ γεωμετρίας τῆς παρὰ Πυθαγορείοις | θ΄ Περὶ μουσικῆς τῆς παρὰ Πυθαγορείοις.

[465] Iambl. *in Nic.* p.125,14-25 Καὶ τοῦτο μὲν ἡμῖν πέρας τῆς Εἰσαγωγῆς ἔστω τὸ παρὸν τῆς κατὰ τὸν Πυθαγόρειον Νικόμαχον, αὖθις δὲ θεοῦ διδόντος ἐντελέστερόν σοι καὶ αὐτὴν ταύτην τὴν Ἀριθμητικὴν εἰσαγωγὴν ὡς ἂν ἤδη ἔξιν παρακολουθητικὴν διὰ ταύτης ἐσχηκότι ποιήσαντες παρέξομεν· καὶ ὅσα δὲ ἄλλα ἐπανθεῖ τοῖς ἀπὸ μονάδος μέχρι δεκάδος ἀριθμοῖς κατὰ τὸν φυσικὸν λόγον καὶ τὸν ἠθικὸν καὶ ἔτι πρὸ τούτων τὸν θεολογικὸν κατατάξαντες συμφιλολογήσομεν, ἵνα ἀπ' αὐτῶν εὐμαρεστέρα σοι λοιπὸν καὶ ῥᾴστη τῶν ἑξῆς τριῶν εἰσαγωγῶν, μουσικῆς λέγω καὶ γεωμετρικῆς καὶ σφαιρικῆς, ἡ παράδοσις γίνηται. Vgl. auch *in Nic.* p.118,14-18; 121,12f.;122,12 μουσικὴ εἰσαγωγή; O'MEARA *Pythagoras revived* 32-35.

Motivation zur Philosophie nach der Lehre des Pythagoras
I „Über das pythagoreische Leben"
Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου
II „Protreptik zur Philosophie"
Προτρεπτικὸς ἐπὶ φιλοσοφίαν[466]
Einführung in die pythagoreische Wissenschaft
Theorie der Wissenschaft
III „Die Wissenschaft der Mathematik im allgemeinen"
Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης
Arithmetik
allgemein
IV „Zur Arithmetikeinführung des Nikomachos"
Περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς
speziell
V Arithmetik in der Physik (nicht erhalten)
VI Arithmetik in der Ethik (nicht erhalten)
VII Arithmetik in der Theologie[467] (nicht erhalten)
Andere Lehrfächer (μαθήματα)
VIII Geometrie (nicht erhalten)
IX Musik[468] (nicht erhalten)
X Astronomie (nicht erhalten)

O'MEARA wirft die Frage nach der originalen Benennung des Gesamtwerkes auf und kommt zu dem Ergebnis, daß der Titel der dem oben erwähnten Index vorangestellt ist, der authentische sei: Περὶ τῆς Πυθαγορικῆς αἱρέσεως.[469] In diesem Punkt dürfen aber wenig-

[466] Nach NAUCK XXXIII lautet die direkte Benennung dieser Schrift im *codex Florentinus* ὑπομνήματα περιέχοντα τοὺς προτρεπτικοὺς λόγους εἰς φιλοσοφίαν.

[467] Daß es sich bei der überlieferten Schrift des Titels Τὰ θεολογούμενα τῆς Ἀριθμητικῆς - ein „Cento" aus Anatolios (Περὶ δεκάδος ed. HEIBERG; dazu Anm.174) und Nikomachos' [τὰ] ἀριθμητικῶν θεολογουμένων βιβλία β' (vgl. Photios *bibl.* 187) - um dieses Werk des Autors handelt, was BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 87 noch meinte, wird heutzutage nicht mehr angenommen; vgl. DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* III 270 A.10; O'MEARA *Pythagoras revived* 15 A.24, der aufgrund der bei Psellos neu entdeckten Exzerpte zu Buch VII (ebd. 226 Z.53 - 228 Z.90; vgl. 76-85) zum Ergebnis kommt, daß die anonyme Schrift nicht auf Iamblich zurückgehen kann.

[468] Stobaios II 31,117 p.229,5-8 WACHSMUTH kennt ein Schriftstück περὶ τῆς μουσικῆς des Iamblich, das an einen Eustathios gerichtet war.

[469] Syrian macht in seinem Kommentar zu Hermogenes' Περὶ ἰδέων eine leicht variierte Angabe (I p.22,4f. RABE ἐν τῷ Περὶ τῆς Πυθαγορείου αἱρέσεως; vgl. IVP

stens Zweifel angemeldet werden. Denn Syrian, dem das Kompendium noch im Original vorlag, spricht, nachdem er aus dessen dritten Buch zitiert hat, von einer πραγματεία, die an die „Sammlung der pythagoreischen Lehren" (ἡ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων συναγωγή) des Nikomachos direkt anschliesse.[470] Syrian würdigt hier bei der Einführung des iamblichischen Kompendiums dessen Charakter gegenüber dem Werk des Nikomachos, um danach nur noch auf die Pythagoreerabhandlungen unseres Neuplatonikers zurückgreifen zu können. Im folgenden zitiert er zweimal unter dem zuvor für Nikomachos' Werk angegebenen Titel und mit genauer Buchangabe Iamblichs Kompendium.[471] Wenn dieser, wie Syrian uns glauben macht, das Werk seines Vorgängers weiter ausbaute, ohne einzelne übernommene Inhalte zu verändern, darf man wohl davon ausgehen, daß Iamblichs Pythagoreerschriften denselben Titel trugen; zumindest überträgt unser glaubwürdigster Zeuge, Syrian, die ältere Bezeichnung auf das ihm vorliegende Werk.[472]

Wichtiger als die Frage nach dem ursprünglichen Titel ist die nach der literarischen Einordnung der Schrift. Die Art der Ausgestaltung, wie sie im oben angeführten Zitat beschrieben war (siehe oben S.89), bezeichnet Syrian mit dem *terminus technicus* πραγματεία.

Iamblich selbst spricht im Zusammenhang des platonischen Lektürekanons davon, daß die Dialoge „behandelt", exegetisch besprochen werden sollten - πράττειν/πράττεσθαι (fr.155 DALSGAARD LARSEN = Anon. *in Plat.* 26 p.219 H.). Dieses Wort aus der philolo-

---

§241 p.129,18 - im konkreten Sinne auf die Gruppe bezogen), bringt aber an der dortigen Stelle eine Reminiszenz auf das erste Buch. Die sehr viel spätere Überlieferung des Index könnte durch diese Benennung beeinflußt sein. O'MEARA *Pythagoras revived* 32 weist in seiner Begründung auf den weiten Verständnisrahmen von αἵρεσις hin („the doctrines and theories of the movement") sowie auf das Vorkommen dieser Bedeutung im Gesamtwerk (*Protr.* p.6,12-15; 7,14f.; 8,3-7; zu ergänzen).

[470] Vgl. Syrian *in metaph.* CAG VI 1 p.103,2-6 (teilweise oben S.89) und die Wiederaufnahme *in metaph.* p.102,38-103,1 von Iambl. *Comm. Math.* p.22,20-23, was natürlich seinerseits ein Platonzitat (*R.* 527D8-E2) ist. Daß Syrian aber das dritte Buch des Gesamtwerkes vorlag, beweisen die anderen Parallelen, die bei Syrian direkt vor der besagten Stelle zu finden sind. Iamblich zitiert dieselbe Platonstelle auch freier in der *Vita Pythagorica* §70 p.40,7-11. Zur Benennung συναγωγή vgl. auch DES PLACES *Protreptique* 4f.

[471] Syrian *in metaph.* CAG VI 1 p.140,15; 149,30.

[472] Für diesen Titel spricht sich auch DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 67-68 aus, der ihn in der aristotelisch-peripatetischen Tradition verortet.

gischen Tradition meint das Studium der Texte im Rahmen des täglichen Schulunterrichtes.[473] Wenn Iamblich in bezug auf sein pythagoreisches Gesamtwerk von πραγματεία spricht[474], und auch die nächsten Zeugen diese Benennung wählen, liegt es nahe, in dem Werk eine Zusammenstellung einer „Unterrichtsreihe" über den Pythagoreismus zu sehen. In einer Art Vorlesung hätte sich Iamblich am Werk des Nikomachos orientiert, dessen Sammlung kommentiert und weiter ausgebaut. Die Annahme, daß es sich um eine unüberarbeitete „Einführungsvorlesung" (εἰσαγωγή[475]) in den Pythagoreismus handelt, die nur im Schulkreis ihren Sitz im Leben hat, erklärte einige sprachliche und strukturelle Schroffheiten, und ebenso die Tatsache, daß der Autor seine Quellen, die er mancherorts einfach kompiliert, weitgehend verschweigen kann, ohne dabei seine Glaubwürdigkeit aufs Spiel zu setzen. Auffällig ist ja, daß für die erste Rezeptionsphase außer bei den mit der Schule verbundenen Neuplatonikern sonst keine Niederschläge des pythagoreischen Kompendiums auszumachen sind.[476] Diese Feststellung paßt zu der obigen Vermutung, daß schon das Kompendium des Nikomachos zunächst nur im neuplatonischen Schulbetrieb bekannt war.

Die gesamte Einführung in den Pythagoreismus war, wie anhand der Gliederung leicht zu ersehen ist, anagogisch aufgebaut; von den ethischen Voraussetzungen und der Motivationsschrift führt sie

---

[473] Vgl. LSJ 1460 s.v. πράσσω IV 2; DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 368.

[474] Vgl. Iambl. IVP Index 1. Ammonios spricht zwei Jahrhunderte später von Πλατωνικαί und Ἀριστοτελικαὶ πραγματεῖαι und meint damit die gemeinsam praktizierte Lektüre und Interpretation der Texte (Ammon. *in Porph.* CAG IV3 p.105,10-12). Vgl. HAASE *Untersuchungen zu Nikomachos* 91f.

[475] Vgl. DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 69-71. Vgl. den Kolophon in Handschrift F zu *Comm. Math.* p.99: τοὺς ἀρχικοὺς διδασκαλικῶς λόγους („die grundlegenden Worte auf lehrhafte Weise").

[476] Erst im 11. Jh. hat Psellos auf die Sammlung verstärkt zurückgegriffen. Auch Eustathius (12. Jh.) hat das pythagoreische Kompendium Iamblichs, den er oft als Gewährsmann anführt, vielleicht gekannt; einige seiner Kenntnisse über die Pythagoreer könnte er aus IVP gezogen haben (*in Il.* I p.291,29-33 VAN DER VALK ~ §98; I p.566,30-567,6; II p.787,4-6 ~ §83; III p.427,21-23 ~ §97; III 529,14-17 ~ §§22-25; vgl. auch *in Il.* I p.178,6f.; *in Od.* II p.130,10-12 STALLBAUM „σ statt ρ bei Iamblich," ἐν οἷς εἰς τὸν Πυθαγόραν ἔγραψεν, mit Iambl. *Protr.* p.112,29). Seine Anmerkungen, die den Homertext mit pythagoreischen Inhalten in Zusammenhang bringen (z.B. *in Il.* II p.694,23-695,1 VAN DER VALK; III p.271,19-21; III p.906,27-907,3; IV p.139,1-5; IV p.878,18-21), sind vielleicht ein Niederschlag (neu-)pythagoreischer Homerexegese.

über die theoretischen Grundlagen zu den Einleitungen in die Einzelfächer (μαθήματα) des Quadriviums. Die Arithmetik wird hierbei nach der allgemeinen Behandlung in ihrer jeweiligen Funktion (für Physik, Ethik und Theologie) ausgeleuchtet, während die übrigen Bereiche (Geometrie, Musik, Astronomie) in je einer Abhandlung zur Sprache kamen.[477] Das typisch Pythagoreische besteht darin, daß der Schüler über zweierlei Methoden auf dem Weg zur Philosophie voranschreiten kann. Auf der ersten Stufe bieten in mystischer Weise die sogenannten Akusmata oder Symbola verschlüsselte Zugänge, die mit Hilfe der angemessenen Exegese – meist in Form ethischer Anweisungen – zur Wahrheit hinführen. Auf höherer Ebene sind es dann die μαθήματα, die zwischen der materiell erfahrbaren (αἰσθητά) und der nur geistig erkennbaren Welt (νοητά) vermitteln. Wie wir sehen werden, sind schon in der *Vita Pythagorica* beide Philosophierweisen als authentisch bekräftigt und erhalten ihre Berechtigung. Diese will einen ersten Eindruck von Nutzen und Ziel des pythagoreischen Lebensstiles vermitteln und scheint sich an den Interessenten für eine philosophische Ausbildung zu wenden. Gleichzeitig bereitet sie auf die gesamte folgende Schriftenreihe vor. Veranschaulicht die *Vita Pythagorica* noch das, was man vom Pythagoreismus erwarten darf, so wendet sich der nachfolgende *Protreptikos* schon an denjenigen, der auf die Versprechungen eingeht und ernsthaft über die pythagoreischen wissenschaftlichen Fächer in die Philosophie einsteigt.

Im *Protreptikos*, der Motivationsschrift zur Pythagoreischen Philosophie, wird der doppelte Weg pythagoreischen Philosophierens ganz deutlich. In den folgenden Büchern stehen dann nur noch die μαθήματα, also die wissenschaftlichen Hilfsmittel, um zum wahren Sein vorzudringen, im Mittelpunkt. Der *Protreptikos* geht in drei Schritten vor: Von einem ersten protreptischen Abschnitt zur allgemeinen Philosophie (Kap. 2-3 κοινὸς καὶ δημώδης προτρεπτικὸς τρόπος p.7,17f.) führt er über eine „mittlere Methode", die Allgemeines mit Pythagoreischem vermischt (Kap. 4-20 μέση μέθοδος p.7,18f.), hin zur spezifisch pythagoreischen Protreptik, in Form der gerade erwähnten Symbola (Kap. 21 τὰ ἴδια προτρεπτικὰ τῆς Πυθαγορικῆς αἱρέσεως p.8,6f.).

[477] Ausführlicher zu den noch erhaltenen Schriften: O'MEARA *Pythagoras revived* 40-85; DALSGAARD LARSEN *Jamblique de Chalcis* 100-147.

Im zweiten Teil entledigt Iamblich vor allem Platon-Texte ihrer dialogischen Struktur.[478] Die neue, logisch stringentere Form, ergänzt durch weitere Ausführungen, bringt „höchstwissenschaftliche Beweisgänge" (ἀποδείξεις ἐπιστημονικώταται p.24,20) hervor, die den spezifisch pythagoreischen Charakter der Philosophie ausmachen, wie Iamblich bekräftigt.[479] In dieser Wissenschaftlichkeit sieht der Autor überhaupt den Wert der hinterlassenen pythagoreischen ὑπομνήματα (IVP §157 p.88,21-23):

> ὡς ὅτι μάλιστα μεστὰ μετὰ ἀποδείξεως ἐπιστημονικῆς καὶ πλήρους ... συλλογισμοῦ, „weil sie außerordentlich angereichert sind mit wissenschaftlichen Beweisgängen und voll von schlüssigen Syllogismen."

Der dritte Teil des *Protreptikos* darf dem Schüler unbestritten als „pythagoreisch" gelten; hier schöpft der Philosophielehrer aus dem Fundus der pythagoreischen Symbole (*siehe oben* S.73), aus denen er durch ethische Exegesen den wahren Zugang zum Philosophieren erschließt. Auffallend ist dabei, daß Iamblich gerade in diesen mystischen Dogmen den Aufruf zur θεωρία und zur Beschäftigung mit den μαθήματα erkennen kann, wenn er beispielsweise die „religiöse" Anweisung: „Nichts ungläubig für verwunderlich zu halten, was die Götter und die ‚göttlichen Dogmen' betrifft!" (*Protr.* p.110,7-9), folgendermaßen auslegt (*Protr.* p.111,14-16):

> τὸ ‚μὴ ἀπίστει' ἴσον ἐστὶ τῷ μετέρχου καὶ κτῶ ἐκεῖνα δι' ἃ οὐκ ἀπιστήσεις, τουτέστι μαθήματα καὶ ἐπιστημονικὰς ἀποδείξεις. „Die Anweisung ‚Sei nicht ungläubig!' entspricht

---

[478] Beispielhaft seien nur größere Passagen genannt: *Protr.* p.24,22-27,2 ~ Plat. *Euthd.* 278E-289B, dazu die Gegenüberstellung bei DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 105-110; *Protr.* p.61,7-67,16 ~ Plat. *Phd.* 64A-69D; *Protr.* p.67,18-70,9 ~ *Phd.* 82B-84B; *Protr.* p.70,16-71,1 ~ *Phd.* 107B-D; *Protr.* p.72,11-77,25 ~ *Tht.*173C-177B; *Protr.* p.78,1-83,19 ~ *R.* 514A-519B; *Protr.* p.88,11-90,14 ~ *Grg.* 506C-508A; vgl. dazu DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 114-118. Zu den Zitaten aus Platons *Staat* O'MEARA *Plato's Republic* 196f.

[479] Im Mittelteil ist außerdem der nicht mehr erhaltene *Protreptikos* des Aristoteles eingearbeitet; „Minimallösung": *Protr.* Kap. 6-9 p.37,26-41,5; 45,6-48,21; 52,16-54,5; GIGON nimmt *Protr.* Kap. 5-12 p.34,5-61,4 insgesamt als Fragment 73 auf, ferner Iambl. *Comm. Math.* p.79,1-83,22 = fr.74,1; p.84,21-87,16 = fr.74,2 GIGON. Vgl. DES PLACES *Protreptique* 12-17.
In Kapitel 20 p.95,13-104,14 soll sich der Text eines Anonymus aus der Zeit des Peleponnesischen Krieges finden (sog. *Anonymus Iamblichi*); vgl. VS 89; DES PLACES *Protreptique* 18f.

[der Aufforderung]: Gehe dem nach und erwirb dasjenige, aufgrund dessen du nicht ungläubig sein wirst, d.h. Lehrgegenstände und wissenschaftliche Beweise."

Die soeben erwähnte „Wissenschaftlichkeit" wird ausgerechnet in der Auslegung der Symbole, der θεῖα δόγματα, als das Charakteristikum Pythagoreischer Philosophie betont; die μαθήματα werden hier als Propädeutik zur Erkennntis der Götter und als „die heiligen Weihen der Philosophie" (vgl. Iambl. *Protr.* p.10,3-6) herausgestellt.[480]

Wie noch zu sehen sein wird, schafft Iamblich auch im *Pythagoreischen Leben* einen Ausgleich zwischen einer mystischen und einer wissenschaftlichen Auffassung des Pythagoreismus, wobei zu konstatieren ist, daß er verstärkt für die wissenschaftliche Richtung eintritt.

Die dritte Abhandlung beschäftigt sich mit dem allgemeinen Sinn und Nutzen der Lehrgegenstände oder Unterrichtsfächer (μαθήματα); sie ist gewissermaßen wiederum eine Einleitungsschrift zu den nachfolgenden Büchern. In seiner Theorie über den anagogischen Nutzen der „Mathematik" weicht Iamblich in wesentlichen Punkten von der Ansicht, die Platon im *Staat* (521Cff. *siehe oben* S.158) vertritt, ab. Wie an vielen anderen Stellen des pythagoreischen Kompendiums greift er auf Speusipp zurück, jenen Autor der Alten Akademie, dessen Lehren die Neupythagoreer das Etikett „pythagoreisch" aufklebten.[481] Die Behauptung allerdings, der neuplatonische Autor rekurriere auf eine erkenntnistheoretische Schrift, die später desgleichen Proklos für das Proömium seines Euklidkommentares benutzte, konnte O'MEARA zugunsten eines sehr viel höheren Eigenanteils Iamblichs widerlegen.[482]

---

[480] Vgl. Iambl. *Protr.* p.114,25-29; p.118,10-13; p.121,4-8. Die Bedeutung der μαθήματα wird noch häufiger aus den Symbolen herausgelesen (*Protr.* p.115,8; p.116,24; p.119,8. 26; p.125,3). Vgl. auch DE VOGEL *Greek Philosophy* 553-555, Nr. 1447f.

[481] Vgl. MERLAN *From Platonism to Neoplatonism* 96-140.

[482] Vgl. VAN DER WAERDEN *Die gemeinsame Quelle der erkenntnistheoretischen Abhandlungen*; ebd. 7 (unvollständige) Tabelle der parallelen Stellen. Als abweichend zu Platons Ansicht vermerkt VAN DER WAERDEN 5f. (1.) πέρας und ἄπειρον als Prinzipien des Seienden und der Wissenschaften (~ Arist. *Metaph.* 986a), (2.) die Zugehörigkeit von Harmonik und Astronomie zum Bereich der αἰσθητά (vs. Plat. *R.* 531A), (3.) die mathematischen Wissenschaften gründen auf Hypothesen, die den Sinnesdaten entspringen und auf diese anwendbar sind (vs. Plat. 511B/C). Nach VAN DER WAERDEN war der Autor der zugrundeliegenden

Die vierte Abhandlung ist ein Kommentar zu der noch erhaltenen *Einleitung in die Arithmetik* des Nikomachos. Iamblich bemerkt im Proömium, daß diese Schrift unüberbietbar sei und es weder Sinn mache, sie durch Kürzung des Unwesentlichen auf den Punkt zu bringen (ἐκφέρειν ἀκρωτηριάσαντες αὐτῆς προηγούμενα), noch sie umzuschreiben (μεταγράφειν), noch sie sich einfach – d.h. ohne den Autor zu nennen – anzueignen (σφετερίζεσθαι τὰ γεγραμμένα).[483] Man sieht hier so schön wie nirgends sonst, welche Möglichkeiten Iamblich im Umgang mit anderen pythagoreischen Lehrschriften kennt.

Die Lektüre der nikomachischen „Einleitung" setzt er als Grundstock für seine πραγματεία (Behandlung) voraus. Denn als seine eigene Methode gibt er am Schluß der Würdigung seines Vorgängers an, nichts Neues sagen zu wollen, sondern die Lehren der Alten ohne Auslassungen und Hinzufügungen vorzulegen. Er verfahre dabei so, daß er sich an der Schrift des Nikomachos orientieren wolle, die somit zugleich die Verstehensgrundlage seiner eigenen Schrift darstellt.[484] Das bedeutet andererseits nicht, daß er ihn an wenigen

---

erkenntnistheoreischen Abhandlung der Astronom Geminos (um 70 v. Chr.). In der „Synopsis" im Schlußkapitel 35 von *de communi mathematica scientia* sieht er die authentische Inhaltsangabe des Geminos (vgl. VAN DER WAERDEN 20-24). Es sei angemerkt, daß VAN DER WAERDEN bisweilen zu geschraubten Erklärungen anheben muß, um seine Vermutung aufrecht zu erhalten; vgl. ebd. 25, wo Iamblich einen gleichlautenden Satz aus dem ersten Buch des Geminos übernommen habe, während Proklos ihn aus dem geometrischen Teil abgeschrieben habe. O'MEARA *Proclus' first prologue to Euclid* hat diese These, ausgehend von den markant neuplatonischen Termini und Ideen überzeugend widerlegt sowie Iamblich, dessen pythagoreisches Kompendium Syrian sicherlich auch seinem Schüler Proklos zur Lektüre angeraten hatte (vgl. ebd. 53f.), als Hauptquelle ausgemacht. Proklos hat sich mit seiner Vorlage kritisch auseinandergesetzt, so daß es zu den neuen Zitatzuweisungen (an Plotin, Platon, Aristoteles), Umstellungen, Auslassungen und Erweiterungen (wie im Falle der Geminos-Passage; ebd. 57f.) kommt.

[483] O'MEARA *Pythagoras revived* 52 verweist in diesem Zusammenhang auf die Bekräftigung des Porphyrios zu Beginn der „Philosophie aus den Orakeln" (fr.303,17f.; p.109,10 WOLFF), der bei den Göttern bezeugt, weder etwas hinzugefügt noch unterschlagen zu haben, οὔτε προστέθεικα οὔτε ἀφεῖλον, nennt aber danach die Ausnahmefälle, bei denen in den Text eingegriffen werden darf.

[484] Iambl. *in Nic.* §4 p.5,22-25 οὐδὲ γὰρ καινὰ λέγειν ἡμῖν πρόκειται, ἀλλὰ τὰ δοκοῦντα τοῖς παλαιοῖς ἀνδράσιν, ὅθεν οὐδὲν οὔτε ἀφελόντες οὔτε προσθέντες αὐτὴν τὴν Νικομάχειον τέχνην ἤδη παρατιθέμεθα ἐν τοῖς λόγοις. „Es ist nämlich nicht mein Vorhaben Neues zu sagen, sondern die Lehren der altehrwürdigen Männer [darzulegen]; von dort habe ich weder etwas ausgelassen noch etwas hinzugefügt und lege eben das Werk des Nikomachos in den [eigenen] Ausführungen

Stellen nicht wörtlich übernehmen dürfte.[485] Die Behauptung, man könne hier ersehen, welch weites Verständnis Iamblich von der „Edition" einer Schrift hatte, führt in die falsche Richtung. Dem Text wird man am ehesten gerecht, wenn man ihn als eine Art Vorlesung ansieht, in der die *Einführung* des Nikomachos besprochen wurde (πράττειν). Mehrfach wurde oben schon betont und konnte nicht ausgeschlossen werden, daß sich auch die anderen Bücher des pythagoreischen Kompendiums an weiteren „Vorlageschriften" des Nikomachos orientierten (*siehe oben* S.90).[486]

Einen wichtigen inhaltlichen Unterschied zum Werk des Nikomachos sieht O'MEARA in der Betonung des moralischen Aspektes:

> „Finally, Iamblichus gives more emphasis to the ethical and physical implications of number than that already given in Nicomachus' *Introduction.*"[487]

Dieser typische Zug des iamblichischen Pythagoreismus läßt sich auch in von Psellos (1018-1078) angefertigten Exzerpten erkennen, aus denen O'MEARA die Bücher V-VII rekonstruiert.[488] Syrianos hatte im Kommentar zur Metaphysik das fünfte Buch aus 'Η τῶν

---

noch daneben." Es kann nach der Einleitung Iamblich nicht darum gehen, Nikomachos nochmals zu duplizieren. Dessen Autorität erkennt er an und setzt die Lektüre von dessen Schrift voraus. Daß er eine „new edition" des nikomachischen Werkes intendiert, wie O'MEARA *Pythagoras revived* 52 meint, ist vielleicht eine etwas zu einseitige Interpretation des ohnehin schwer verständlichen Abschnittes am Ende der Erläuterungen (Iambl. *in Nic.* p.5,13-25). Man muß hier auch keinen krassen Widerspruch zwischen Anspruch und Ausführung konstatieren, wie das von DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 134f. getan wird. In Anbetracht des oben angeführten Zitates, kann τίθεμεν ὅλην αὐτοῦ τὴν ἀριθμητικὴν τέχνην meines Erachtens nur bedeuten: „wir legen seine gesamte Arithmetik [als eigenständig] zugrunde". Für die Bedeutung „herausgeben" läßt sich schwerlich ein Beleg finden. Iamblich benutzt selbst im nächsten Satz dafür den Terminus ἐκφέρειν.

[485] Die Gegenüberstellungen von DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 135-141 zeigen gerade, daß Iamblich sich zwar am Text des Nikomachos orientierte, ihn aber nicht neu edierte.

[486] Die Form der Lehrveranstaltungen (συνουσίαι) ἐπὶ βιβλίων („an zugrundeliegenden Büchern") bestätigt schon Alexander von Aphrodisias (*in Top.* CAG II 2 p.27,13f.). Und wir dürfen uns wohl auch vorstellen, daß der oben aufgereihte Lektürekanon der Platonischen Schriften einen Lehrplan bot, um sich in den Vorlesungen an den einzelnen Büchern zu orientieren. Iamblich sprach ja in diesem Zusammenhang von πράττειν (vgl. πραγματεία), „besprechen".

[487] Vgl. O'MEARA *Pythagoras revived* 52 mit Belegen in A.72.

[488] Vgl. O'MEARA *Pythagoras revived* 60-70 zu Buch V; 70-76 zu Buch VI; 76-85 zu Buch VII.

Πυθαγορείων δογμάτων συναγωγή erwähnt. Aus dem Hinweis, den der späte Athener Neuplatoniker hier gibt, läßt sich aufgrund einer Parallele erschließen, daß wohl Psellos' Schrift Περὶ τοῦ φυσικοῦ ἀριθμοῦ ein sehr knappes Exzerpt des verschollenen iamblichischen V. Buches darstellt. Der byzantinische Gelehrte hat sich ebenso für seine kurze Darlegung Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀριθμητικῆς καὶ τῆς θεολογικῆς der Bücher VI und VII des pythagoreischen Kompendiums bedient.[489]

[489] O'MEARA *Pythagoras revived* 57-60 hat in Weiterführung TANNERYs auf die Abhängigkeiten eingehend hingewiesen. Wenn die Beziehungen auch nicht ganz sicher zu erweisen sind, so sind sie doch sehr wahrscheinlich. Die beiden kurzen Schriften, die schätzungsweise nur 1/25 bzw. 1/50 des Umfangs der jeweiligen iamblichischen „Vorlagen" umfassen, ediert O'MEARA *Pythagoras revived* in Appendix I 218–222; 222-229.

5. Der Kommentar zum *Carmen Aureum* und die *Vita Pythagorica*

Bevor wir uns der *Vita Pythagorica* zuwenden, muß kurz die Aufmerksamkeit auf einen erst kürzlich herausgegebenen *Kommentar zum Carmen aureum*, der auf Iamblich zurückgeht, gerichtet werden.[490] Der Schreiber des arabisch überlieferten Textes führt nämlich an, der Kommentar sei „zusammengestellt aus Iamblichus' Buch".[491] Dieses „Buch" möchte der Herausgeber mit Iamblichs „Sammlung der pythagoreischen Lehren" identifizieren.[492] In der Tat weisen die Exegesen zu den einzelnen Versen des pythagoreischen *Goldenen Gedichtes* auffällige inhaltliche Übereinstimmungen zur *Vita Pythagorica* auf (*siehe die folgende Tabelle*). Zum nachfolgenden *Protreptikos*, wo Iamblich in Kapitel 3 die Verse zur „theoretischen Philosophie" aus dem zweiten Teil des Gedichtes als ἄλλος τύπος γνώμαις χρώμενος („andere Prägung [der Protreptik], die weise Merksätze benutzt") anführt, läßt sich keine engere Beziehung herstellen.[493]

---

[490] Die Edition des auf arabisch überlieferten Textes wurde 1995 von Hans DAIBER mit deutscher Übersetzung vorgelegt; vgl. DAIBER *Neuplatonische Pythagorica*. Die arabische Überlieferung zu unserem Philosophen wird in den gängigen Nachschlagewerken fast nicht berücksichtigt; vgl. dazu DAIBER *Neuplatonische Pythagorica* 8f. Weitere Hinweise für einen Zugang zu den arabischen Quellen bei ATHANASSIADI *Dreams, theurgy and freelance divination* 130 A.172; ebd. „Iamblichus' natural environment is, of course, the mystical dimension of Islam, as it developed from discussion in Sufi circles. That the teacher of Apamea was actually known in these milieux is established, though how and to what extent he was exploited by them is a subject awaiting research."

[491] Zitiert nach DAIBER *Neuplatonische Pythagorica* 15. Der „Kommentar" bietet ein Anzeichen, daß er im (mündlichen) Schulunterricht seinen Platz hatte; vgl. *fol.* 303^{v}18 (p.45 DAIBER) Verwendung der zweiten Person im Plural. Daß es sich nur um einen Auszug handeln kann bestätigt Hieronymus *adv. Ruf.* III 39,27-30, der ein „sehr ausführliches Werk" des Iamblich kennt: *Cuius enim illa* χρυσᾶ παραγγέλματα*? nonne Pythagorae? In quibus omnia eius breviter dogmata continentur et in quae latissimo opere philosophus commentatus est Iamblichus*; vgl. THOM *The pythagorean ‚Golden Verses'* 19f.; oben Anm.177. O'MEARA *Pythagoras revived* 230f. ist in der Zuschreibung des *Kommentares* an Iamblich zurückhaltend, plädiert aber für seine Abhängigkeit von einem neuplatonischen Original.

[492] DAIBER *Neuplatonische Pythagorica* 15.

[493] Es gibt keine erkennbaren Parallelen zwischen den Exegesen zu einzelnen Versen (45f.; 49-56; 58-63; 69-71) im *Protreptikos* und den Auslegungen des arabischen Kommentares; vgl. O'MEARA *Pythagoras revived* 230; DAIBER *Neuplatonische Pythagorica* 16; THOM *The pythagorean ‚Golden Verses'* 17-21.

Vielfach enthält der Kommentar Aussagen, zu denen sich im erhaltenen Teil des pythagoreischen Kompendiums keine Entsprechungen finden lassen. Hierbei handelt es sich dann oft um Aussagen, die wiederum mit denen der oben angeführten Schriften – vor allem der Platonkommentare und *De mysteriis* – konvergieren. Ganz besonders ist darauf hinzuweisen, daß nach Iamblich das Hauptziel des von ihm kommentierten Textes „die Erziehung zur göttlichen Tugend" ist.[494] Ab der Kommentierung des Verses 46 des *Carmen aureum* (*fol.* 306^{v}21ff.) schwenkt der Blick von den Anweisungen für die „bürgerlichen Tugenden" zu den „göttlichen Tugenden", auf die hin die ethische Vervollkommnung interpretiert wird.[495] Der hauptsächliche Behandlungsgegenstand bleibt aber die πολιτικὴ ἀρετή.

Der gesamte *Kommentar* will dem Philosophieschüler anhand der auf Pythagoras zurückgeführten Verse die Anweisungen zur richtigen ethischen Disposition für den Zugang zur höheren Philosophie vermitteln. Die *Vita Pythagorica* reicht weiter über dieses Ziel hinaus, weil sie in der Figur des Pythagoras eine Perspektive für das Ziel der Philosophie selbst eröffnet. Wir begegnen in dem *Kommentar* weiteren Hinweisen, die an das gestufte Tugendsystem unseres Neuplatonikers erinnern, daß (fol. 306^{v}22 = p.89 DAIBER)

> „die Vollkommenheit in den menschlichen Tugenden vergleichbar ist mit einer Treppe und einer Leiter, auf der du zur göttlichen Schau aufsteigen kannst".

Ein Grundthema des Textes, der sich für DAIBER „als ein wichtiges Zeugnis für die nachplotinianische Ethik entpuppt"[496], ist der Weg zur göttlichen Tugend durch die „Verwirklichung und Vervollkommnung der menschlichen Tugenden".[497] Eine „Mischung von platonisierender und peripatetischer Ethik"[498], wie wir sie oben für

---

[494] DAIBER *Neuplatonische Pythagorica* 19.

[495] Vgl. THOM *The Pythagorean ‚Golden Verses'* 63, der in diesem Umfeld den zweiten Hauptteil des Gedichtes beginnen läßt; ebd. 177 „Whereas the first part of the poem is characterized by commands and precepts, this part indicates the benefits to be gained by practicing the way of life set out in the previous verses."

[496] DAIBER *Neuplatonische Pythagorica* 31.

[497] DAIBER *Neuplatonische Pythagorica* 26.

[498] DAIBER *Neuplatonische Pythagorica* 28. DAIBER 32 spricht vom *Kommentar* als einer Weiterentwicklung von IVP und *Protreptikos*, die sich in der zusätzlichen Kenntnis stoischer Ethik verriete. Der Einfluß der Stoa ist jedoch, wie noch festzustellen sein wird, in IVP weit auffälliger vorhanden. Um von einer gedanklichen Entwicklung gegenüber den besagten Schriften zu reden, bietet der *Kom-*

Iamblichs ethisches System feststellen konnten, tritt klar zutage. Ebenso knüpft Iamblich an den platonischen Gedanken der ὁμοίωσις θεῷ an - den Leitgedanken seiner Ethik, die im *Kommentar* (fol. 307^{v}3ff.) als Verflechtung von Tugend und Gotteserkenntnis erscheint.[499] Diese Vorstellung liegt generell der *Vita Pythagorica* zugrunde, wenn dort das Ziel der Philosophie in der „Übereinstimmung mit dem Göttlichen" (ἡ πρὸς τὸν θεῖον ὁμολογία IVP §137) gesehen wird; im folgenden seien stichpunktartig weitere gedankliche Parallelen zwischen dem *Kommentar des Carmen aureum* und der Einleitungsschrift des pythagoreischen Kompendiums vermerkt, um deren innere Verwandtschaft eindrücklich zu machen[500]:

Kommentar zum Carmen aureum	*Vita Pythagorica*
fol. 303^{v}5f. Hierarchie der Welt: θεοί, δαίμονες, ἥρωες[501]	§99; vgl. §37 (ursprüngliche Reihenfolge?); *Myst.* I 3 p.8,14ff.;
fol. 303^{v}6f. Gott als Leiter der Dämonen	§1 Pythagoras (der Gott) als Leiter der Philosophen
fol. 303^{v}9-11 „Seelen, die Menschengestalt angenommen hatten ... und ... vom Irdischen freigemacht ... nach ihrem Heil suchen"	§70 vgl. §30 Pythagoras als „Heilbringer"; §63; §153 p.86,18
fol. 303^{v}13 Gerichtsvorstellung nach dem Tod	§179 p.100,3-10; vgl.§155 p.87,14-17 ἡ κρίσις τῶν ψυχῶν als Mittel der Abschreckung vor Ungerechtigkeit
fol. 303^{v}16f. „Väter und Großväter muß man ehren, da sie die zweite Ursache für deine Existenz sind."	§38 p.22,9-11; p.22,13f.
fol. 303^{v}20ff. Hochschätzung der Freundschaft	§§69f.; Kap. XXXIII (§§229-240).

mentar keine deutlichen Anhaltspunkte.

[499] DAIBER *Neuplatonische Pythagorica* 30f.

[500] THOM *The Pythagorean ‚Golden Verses'* bes. 17-21 sieht nur eine sehr schwache Beziehung zwischen dem *Kommentar zum Carmen aureum* und Iamblichs *Protreptikos* bzw. der *Vita Pythagorica*. Er gibt zu bedenken, ob es sich bei dem arabischen Kommentar nicht um das Werk eines späteren Neuplatonikers handelt, der von Iamblich beeinflußt ist (ebd. 21).

[501] Vgl. DAIBER *Neuplatonische Pythagorica* 18; *Kommentar zum Carmen aureum* fol. 307^{v}3-7.

fol. 304^{v}4f. Aussagen über die rechte Weise des Besitzes (bzgl. jedermann)	§168 Aussagen über den Gemeinschaftsbesitz (bzgl. der Pythagoreer)
fol. 305^{r}21f.; 305^{v}12-15; 305^{r}23-306^{v}1 Hochschätzung des Mittelmaßes	§131 p.74,22 μετριοπάθεια und μεσότης
fol. 307^{r}4-6 Beispiel-Episode zum pythagoreischen Eid	§144 dasselbe Beispiel zusammengefaßt; §150 Zitat des kommentierten Verses
fol. 307^{v}7f. Unterscheidung zwischen „partikularem Mensch" und „universalem Mensch", d.h. die „bleibende Form".	§§159f. (~ *in Nic.* p.5,27ff.) Die Philosophie ist auf das Körperlose und „Universale" (τὰ καθόλου/τὰ κυρίως ὄντα) gerichtet, „das eigentliche Sein" (τὸ ὄντως γενέσθαι).
fol. 307^{r}16f. Die „vierfache Quelle" der Tetraktys wird als paradigmatischer Ursprung der vier Kardinaltugenden gewertet, die in der Seele angelegt sein müssen.[502]	§162 p.91,17-20 Derselbe Vers wird als Schöpfung bezeichnet, die zum Nutzen (ὠφέλεια) und zur Ertüchtigung (ἐπανόρθωσις) dient; §147 p.83,17 Hochschätzung der Tetraktys als παναλήθες
fol. 308v4f.8 Die menschliche Seele kann zur göttlichen Tugend aufsteigen, indem ihr „schauendes Auge", das „wachsam im Eifer um die Philosophie ist", die „guten Dinge schaut".	§31 p.19,5-10; §59; §70 p.40,5-14; vgl. *Protr.* XI p.58,3-10
fol. Q p.623,27-624,6 (= p.113-115 DAIBER) Asketische Lebensweise (Speisevorschriften) als Vorstufe zur Loslösung der Seele vom Körper	Grundmotiv im Mittelteil von IVP §§84-86; 96-100; 106-109

[502] Vgl. dazu DAIBER *Neuplatonische Pythagorica* 21f. mit Anm.67.

6. Zum Gesamtproömium

Seinem zehnbändigen Kompendium zur Pythagoreischen Philosophie hat der Autor ein Gesamtproömium vorangestellt, das in der Überlieferung zum ersten Kapitel des *Pythagoreischen Lebens* gezählt wird.[503] So heißt es denn in den κεφάλαια, die auf Iamblich selbst zurückgehen dürften[504], zum ersten Abschnitt (IVP Index 1):

> Προοίμιον περὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας, ἐν ᾧ θεῶν παράκλησις προηγεῖται καὶ τὸ χρήσιμον καὶ δύσκολον τῆς πραγματείας συνεμφαίνεται. „Proömium über die Philosophie des Pythagoras, in dem ein Götteranruf voransteht und das Nützliche und die Problematik der Behandlung zugleich aufgezeigt werden."

In der Eröffnung seiner Einführung in den Pythagoreismus hält sich Iamblich an die formalen Vorgaben für ein Enkomion, die überhaupt die spätere biographische Literatur mitgeprägt haben.[505] Im Proömium einer Lobrede soll nach Ansicht des Rhetors Menander von der Schwierigkeit und Unermeßlichkeit des Vorhabens, von der Unangemessenheit der eigenen Fähigkeiten, jedenfalls aber auch von der Notwendigkeit des geplanten Unternehmens die Rede sein. All

---

[503] Man darf davon ausgehen, daß es auf unseren Autor zurückgeht. Vgl. aber bei KIESSLING I 12 A. (oben) die Meinung MEINERS', der das Proömium dem Iamblich abspricht. Vgl. zur Interpretation auch V. ALBRECHT *Menschenbild* 58-60.

[504] Vgl. z. B. DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 26 A.110. Zumindest läßt sich erkennen, daß sie an den strukturierenden Einschüben des Autors orientiert sind, somit der Kapiteleinteilung des Textes entsprechen. Die Autorschaft des Iamblich für die κεφάλαια hat DEUBNER in seinen *Bemerkungen* 80f. vertreten; vgl. auch O'MEARA *Pythagoras revived* 35 A.14. Daß die für die ersten drei Schriften zu Anfang überlieferten κεφάλαια sehr alt sind und sie spätestens in die Zeit Syrians gehören müssen, beweisen die Parallelen bei Syrian *in metaph.* CAG VI 1 p.101,29-102,35 mit Iambl. *Comm. Math.* Index p.3,6-8,4. Auch Porphyrios hatte ursprünglich in seiner Plotinausgabe jeder einzelnen Schrift Inhaltsangaben vorangestellt; vgl. VPlot 26,32-37.

[505] Vgl. zur Verbindung Lobrede-Biographie Quint. III 7,15; GERSTINGER, H., Art. ‚Biographie', RAC 2 (1954), 386-391; PAYR *Art. ‚Enkomion'* 332-342. Für das christliche Herrscherlob, die Märtyrer- und Heiligenenkomia gewinnt dieses rhetorische Muster gerade zur Zeit der Abfassung unseres Textes an Bedeutung. Vgl. zum „Idealaufbau" eines Enkomions BERGER *Hellenistische Gattungen* 1173-1177; PERNOT I 153-177.

diese Gesichtspunkte lassen sich in den ersten Zeilen des Kompendiums wiederfinden.[506]

O'MEARA hat für die *Vita Pythagorica* insgesamt darauf aufmerksam gemacht, daß sie im Aufbau den Vorgaben für ein Enkomion entspreche, wie sie bei den antiken Rhetoren Hermogenes (vgl. *Progymnasmata* Περὶ ἐγκωμίου p.14-18 RABE), Theon (vgl. *Progymnasmata* Περὶ ἐγκωμίου II p.109-112 SPENGEL) und Menander (vgl. Περὶ ἐπιδεικτικῶν p.368-377 SPENGEL III) zu lesen seien.[507] Deren Vorschriften halte Iamblich alle ein, indem er sein vielfältiges Quellenmaterial entsprechend den rhetorischen Richtlinien strukturiere. Schon ROHDE hatte darauf hingewiesen, daß die einzelnen am Ende hervorgehobenen Tugenden gängige Elemente der *laudationes* seien.[508] In diesem Zusammenhang ist Lukian zu erwähnen, der einen Hinweis darauf gibt, daß gerade „das Leben des Pythagoras" als Thema epideiktischer Reden schon bei den Sophisten des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts beliebt gewesen zu sein scheint.[509]

Um nun aber den Einleitungworten gerecht zu werden, genügt es nicht, sie als Ansammlung womöglich nichtssagender Topoi zu erkennen.[510] Die rhetorischen Vorschriften geben nämlich ausschließlich einen Rahmen in Form festgeschriebener Leitintentionen vor, die vom Autor individuell mit sinnvollen und dem Thema angemessenen Aussagen auszuführen sind. Iamblich rechtfertigt den Götteranruf des ersten Satzes mit der „topischen" Bemerkung, daß das Vorhaben, die von den Göttern geschenkte Pythagoreische Philosophie auf einmal in den Blick zu bekommen (ἐξαίφνης αὐτὴν κατι-

---

[506] Vgl. Menanders Vorschriften Περὶ ἐπιδεικτικῶν SPENGEL III p.368,8-377,17.

[507] O'MEARA *Pythagoras revived* 36.

[508] ROHDE *Quellen* 151 A.2; er hat aber über diese Aussage hinaus keine weiteren Überlegungen angestellt. Bei der anstehenden Kommentierung werden einige dieser formalen Gestaltungskriterien anhand der Vorschriften, die Menander für den βασιλικὸς λόγος nennt, für Iamblich hervorgehoben. Diese Parallelen besagen zunächst nicht mehr, als daß sich unser Autor (bewußt oder unbewußt) an solchen Anweisungen, die er selbst im rhetorischen Unterricht gelernt hatte, bei der Abfassung des Textes orientierte. Selbst verfaßte er ja ein rhetorisches Werk (Περὶ κρίσεως ἀρίστου λόγου), auf das Syrian einmal verweist (*in Hermog.* 9,9f.).

[509] Vgl. Lukian *Pseudologista* 5f. wo ein Sophist in Olympia vorgibt, eine Stegreifrede über den Philosophen zu halten, das Publikum sich aber darüber amüsiert, daß es die einzelnen Passagen als Versatzstücke älterer Deklamationen identifizieren kann.

[510] Vgl. v. ALBRECHT *Menschenbild* 59: „Dieser religiös gestimmte Anfang ist mehr als nur ein Topos."

δεῖν[511]), menschliche Fähigkeit übersteige (τὸ μέγεθος ὑπεραίρει τὴν ἀνθρωπίνην δύναμιν). Danach läßt er drei konkretere Argumente für die Notwendigkeit seines Unterfangens folgen, die in die Bitte um die Mittlerschaft der Götter eingebettet sind (IVP §2):

> διὰ πάντα δὴ οὖν ταῦτα παρακαλέσαντες τοὺς θεοὺς ἡγεμόνας καὶ ἐπιτρέψαντες αὐτοῖς ἑαυτοὺς καὶ τὸν λόγον ἐπώμεθα ᾗ ἂν ἄγωσιν, οὐδὲν ὑπολογιζόμενοι τὸ πολὺν ἤδη χρόνον ἠμελῆσθαι τὴν αἵρεσιν ταύτην καὶ τὸ μαθήμασιν ἀπεξενωμένοις καί τισιν ἀπορρήτοις συμβόλοις ἐπικεκρύφθαι ψευδέσι τε καὶ νόθοις πολλοῖς συγγράμμασιν ἐπισκιάζεσθαι ἄλλαις τε πολλαῖς τοιαύταις δυσκολίαις παραποδίζεσθαι. ἐξάρκει γὰρ ἡμῖν ἡ τῶν θεῶν βούλησις, μεθ' ἧς καὶ τὰ τούτων ἔτι ἀπορώτερα δυνατὸν ὑπομένειν. „Aufgrund all dieser [Schwierigkeiten unseres Unternehmens] rufen wir nun die Götter herbei als unsere Geleiter, um ihnen uns selbst und die Abfassung unseres Werkes zu unterstellen, und dann wollen wir folgen, wohin sie uns führen. So brauchen wir uns keine Sorgen mehr zu machen, weil sich (1.) schon lange Zeit niemand mehr um diese Schule gekümmert hat, weil sie (2.) durch Lehrstoffe, die fremd geworden sind, und so manche geheimen und unverständlichen Merksätze keine Beachtung mehr findet, sie (3.) durch die vielen falsch zugeschriebenen Schriften ins Zwielicht geraten ist und sie noch durch viele ähnliche Ärgerlichkeiten niemanden mehr erreicht. Denn es genügt uns völlig, wenn die Götter gewillt sind, kann man doch sogar dann noch viel schwierigere Aufgaben durchstehen."

Iamblich entspricht zunächst mit dem Götteranruf, der bei ihm an der ersten Stelle – genauso wie in Platons *Timaios* – ein *Gottes*anruf ist[512], nicht nur den formalen Anweisungen der Epideiktik[513], son-

---

[511] In ἐξαίφνης erkennt O'MEARA 36 den Bezug zu Platon *Symposium* 210E4, wonach das Erblicken der höchsten Schönheit, weil sie die menschliche Fassungskraft übersteigt, unvermittelt dem Menschen „zufällt". Vgl. *Parmenides* 156D1-E7, wo das Augenblickliche (τὸ ἐξαίφνης) als seltsam zeit-raumloses (ἄτοπον) „Ereignis" des Umschlages (μεταβολή) von der Ruhe zur Bewegung beschrieben ist (vgl. dazu Iambl. *Myst.* V 4 p.203,13).

[512] Vgl. Platon *Timaios* 27C3f. ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν ἀεί που καλοῦσιν. Zum Vorbildcharakter dieser Stelle für spätere Proömien vgl. BERGER *Hellenistische Gattungen* 1171; vgl. Philo *de aeternitate mundi* 1. Die Platonreminiszenz wird schon von einem Scholiasten vermerkt (vgl. p.148,1 DEUBNER). In der Bemerkung, daß die Anrufung der Götter „für alle

dern erfüllt damit zugleich ein Gebot, das im pythagoreischen *Carmen aureum* 48f. ausgesprochen war.[514]

> ἀλλ' ἔρχευ ἐπ' ἔργον / θεοῖσιν ἐπευξάμενος τελέσαι." Auf, schreite ans Werk und bete zu den Göttern, es zu vollenden."[515]

Mit dem Bild, sich einen göttlichen ἡγεμών zu erwählen, um sich von diesem leiten zu lassen, evoziert er die Lehre aus Platons *Phaidros* (246E4-248C5; 252C3-253C6), nach der die Seele nur zur vollkommenen Glückseligkeit gelangen kann, etwas vom Wahren erhaschen kann (248C3f. κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν), wenn sie sich - wie die δαίμονες (246E6)- in das Gefolge (στρατιά) eines bestimmten Gottes stellt und sein Begleiter (248C3 συνοπαδός, vgl. *Soph.* 216B2) wird. Diese Vorstellung ist in der Welt des Neuplatonismus vielerorts nachzuweisen; für den treuen Iamblichverehrer Kaiser Julian scheinen die göttlichen Geleiter geradezu notwendig, um überhaupt Philosophie betreiben zu können.[516] Freilich überträgt Iamblich dieses

---

wenigstens Besonnenen" (p.5,5 ἅπασι τοῖς γε σώφροσιν) Brauch ist, erkennt EDWARDS *Two Images of Pythagoras* 165 eine Polemik gegen Plotin und Philostrat, die in ihren *Viten* (*Plotinvita* bzw. *Apolloniosvita*) die Götter zu Anfang außer acht gelassen hätten.

[513] Vgl. PERNOT II 625-635 zum Götteranruf, den die Rhetorik von den Dichtern übernommen habe und der hier als Spezifikum der Kaiserzeit anzusehen sei.

[514] Die Forderung, daß man bei den Göttern beginnen müsse, ist nicht nur Topos, sondern entspringt wohl wirklicher Frömmigkeit und ist somit eine Selbstverständlichkeit für jeden antiken Autor, selbst den Lexikographen; vgl. z.B. das Begleitschreiben zum *Onomastikon* des Pollux, das an Kaiser Commodus gerichtet ist (I 2): ποιήσομαι δὲ τὴν ἀρχὴν ἀφ' ὧν μάλιστα προσήκει τοὺς εὐσεβεῖς, ἀπὸ τῶν θεῶν. Das erste Lemma ist so denn auch θεός. Zur hiesigen Stelle vgl. die Anrufung des Musenarchegeten und der Musen des „pythagoreischen" Gesetzgebers Charondas am Anfang seines Werkes zu den Gesetzen (Stob. IV 2,24 p.149,15f. HENSE = Ps.-Charondas p.60,10f. THESLEFF) und diejenige im Proömium von Aristeides' Quintilianus Werk über die Musik (I 3); der Verfasser des umfangreichen Musikhandbuchs hatte vielleicht Zugang zum Kreis des Iamblich (vgl. ZANONCELLI *La filosofia musicale di Aristide Quintiliano*). Zum religiösen Hintergrund für das neuplatonische Verständnis vgl. etwa Proklos *Theologia Platonica* I 1 p.7,17ff. SAFFREY/WESTERINK, wonach der Mensch des gottgeschenkten Lichtes der Wahrheit bedarf, um überhaupt erkennen zu können.

[515] Was auf den ersten Blick als Selbstermunterung des Dichters zu Beginn der zweiten Hälfte des *Carmen aureum* aussieht, wurde in der arabischen Überlieferung als allgemeine Regel übersetzt und im von Iamblich beeinflußten Kommentar genauso gedeutet; vgl. *Kommentar zum Carmen aureum* fol. 307r19-23 DAIBER.

[516] Vgl. Julian *ep.* 89b, 300D BIDEZ Πρέποι δ' ἂν ἡμῖν ἡ φιλοσοφία μόνη ... καὶ τούτων οἱ θεοὺς ἡγεμόνας προστησάμενοι τῆς ἑαυτῶν παιδείας, ὥσπερ Πυθαγόρας

Gebot der Gottesnachfolge auf die „Zwischengestalt" Pythagoras selbst.[517] Sein Anspruch auf Göttlichkeit wird so denn auch im ersten Teil der *Vita Pythagorica* mehrfach betont und vor dem Hintergrund eines „platonisch-heidnischen Spiritualismus"[518] ausgedeutet. Er ist zwar auch ein Begleiter (συνοπαδός[519]) des Gottes Apollon, steht aber „noch enger" - als eine normale Menschenseele - in Beziehung zu diesem Gott (IVP §8 p.7,27-8,4):

> τὸ μέντοι τὴν Πυθαγόρου ψυχὴν ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας, εἴτε συνοπαδὸν οὖσαν εἴτε καὶ ἄλλως οἰκειότερον ἔτι πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον συντεταγμένην, καταπεπέμφθαι εἰς ἀνθρώπους οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσειε τεκμαιρόμενος αὐτῇ τε τῇ γενέσει ταύτῃ καὶ τῇ σοφίᾳ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ τῇ παντοδαπῇ. „Daß wirklich die Seele des Pythagoras aus der Führerschaft des Apollon - entweder ist sie seine Begleiterin oder steht andernfalls sogar in noch viel engerer Beziehung zu diesem Gott - zu den Menschen herabgesandt ward, wird keiner anzweifeln, dem es durch die eben beschriebenen Geburtsumstände und die allumfassende Weisheit der Seele des Pythagoras erwiesen ist."

Im Rückgriff auf die Vorstellung von Reinkarnation und Bewährung des *Phaidros* unterscheidet Iamblich in *de anima* zwischen den Seelen, die zur Rettung und Bewahrung (ἐπὶ σωτηρίᾳ) sowie zur Reinigung (καθάρσει) und zur Vollendung (τελειότητι) auf die Erde kommen, denjenigen, die sich zur Übung (γυμνασίᾳ) und zur Vervollkommnung ihrer eigenen moralischen Konstitution (ἐπανόρθωσις τῶν οἰκείων ἠθῶν) dem irdischen Leben zuwenden, und solchen,

---

καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης οἵ τε ἀμφὶ Χρύσιππον καὶ Ζήνωνα. Vgl. Proklos *Theologia Platonica* I 1 p.8,6f. SAFFREY/WESTERINK am Schluß des Proömiums προστησώμεθα τοὺς θεοὺς ἡγεμόνας τῆς περὶ αὐτῶν διδασκαλίας; I 1 p.6,6f. und öfter, Platon als καθηγεμών und ἱεροφάντης. Vgl. auch Iamblich *Myst.* IX 6 p.280,18f.

[517] Dabei scheint der äußere Kunstgriff, daß man der darzustellenden Person einen Rang „direkt nach den Göttern" (μετὰ θεούς) zuspricht, zum panegyrischen Repertoire zu gehören; vgl. Xen. *Ages.* 11,13 οἵ γε μὴν συγκινδυνεύοντες μετὰ θεοὺς σωτῆρα [sc. Ἀγεσίλαον ἐκάλουν]. Vgl. auch Cic. *de fin.* V 43 in bezug auf die personifizierte *ratio*.

[518] V. ALBRECHT *Menschenbild* 53.

[519] Vgl. Iambl. *Myst.* II 10 p.94,19f. κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ καὶ οἱ τῶν θεῶν συνοπαδοὶ ζηλωταὶ τῆς τῶν θεῶν εἰσιν αὐτοπτικῆς ἀληθείας. Vgl. Anm.521.

bei denen sich das weitere Schicksal der Seele in der Bewährung erst noch entscheiden wird (ἐπὶ δίκῃ καὶ κρίσει).[520]

In dieser dreifachen Stufung wird zum einen deutlich, was Iamblich unter dem vollendeten Philosophen versteht und welche Entwicklungsstufen er zu dieser Vollendung als notwendig betrachtet: ἐπανόρθωσις - γυμνασία - κάθαρσις. Zum anderen erfährt man, welchen Rang er Pythagoras zumißt: Wenn man hier zunächst den irdischen Pythagoras sicherlich als Angehörigen der ersten Stufe erkennen darf, können wir aus den in *de anima* folgenden Bemerkungen Iamblichs Ansicht über das eigentliche Wesen des Pythagoras noch näher bestimmen. Denn der Neuplatoniker spezifiziert die vollkommenen Philosophenseelen; er bezeichnet sie in ihrer himmlischen Vollendung als „Neuvollendete" (νεοτελεῖς) und „Vielbetrachter des Seins" (πολυθεάμονες τῶν ὄντων), als „Begleiter und Verwandte der Götter" (συνοπαδοὶ καὶ συγγενεῖς θεῶν) und als „allvollendet die Ideenwelt in der Seele Umfassende" (παντελεῖς καὶ ὁλόκληρα τὰ εἴδη τῆς ψυχῆς περιέχοντες), die den Einflüssen der niederen Seelenteile nicht mehr unterworfen sind (πάντες ἀπαθεῖς). Bringt man diese Aussagen mit der aus der *Vita* angeführten Stelle zusammen, erschließen sie uns die philosophische Grundlage, auf der unser Autor seine Vorstellung über die Natur des Samiers entwickelte.

Wie Sokrates ist er ein Zwischenwesen, einer der göttlichen Dämonen (vgl. IVP §16 p.12,8; §30 p.18,2)[521] im Gefolge der olympischen Götter, der aus dem Reich der Götter „der Menschennatur den rettenden Funken der Philosophie geschenkt hat" (IVP §30 p.18,8f. φιλοσοφίας σωτήριον ἔναυσμα χαρίσηται τῇ θνητῇ φύσει),

---

[520] Vgl. Iamblich *de anima* Stob. I 49,40 p.380,6-28 WACHSMUTH, auch zum folgenden; Iambl. *in Phaedr.* fr.7 DILLON mit Kommentar.

[521] In *De mysteriis* nennt Iamblich einige Eigenschaften dieser δαίμονες (*Myst.* I 10 p.36,6-13): Ὁπότε δὴ οὖν ἐπὶ τοῦ ἐσχάτου γένους τῶν κρειττόνων, ὥσπερ τῆς ψυχῆς, ἀδύνατον ἐπεδείξαμεν τὴν μετουσίαν τοῦ πάσχειν, τί χρὴ δαίμοσι καὶ ἥρωσιν αὐτὴν προσάπτειν, οἵπερ ἀίδιοί τέ εἰσι καὶ συνοπαδοὶ τῶν θεῶν διὰ παντός, εἰκόνα τε τῆς διακοσμήσεως τῶν θεῶν καὶ αὐτοὶ κατὰ τὰ αὐτὰ διαφυλάττουσιν, ἐχόμενοί τε ἀεὶ διατελοῦσι τῆς θείας τάξεως καὶ οὐδέποτε αὐτὴν ἀπολείπουσιν; Über die Funktion als Mittler für die menschliche Seele vgl. *Myst.* I 3 p.9,10-10,1 Ἐοικέτω δὴ οὖν τοῖς ἀιδίοις τῶν θεῶν συνοπαδοῖς καὶ ἡ σύμφυτος αὐτῶν κατανόησις· ὥσπερ οὖν αὐτοὶ τὸ εἶναι ἔχουσιν ἀεὶ ὡσαύτως, οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ κατὰ τὰ αὐτὰ τῇ γνώσει πρὸς αὐτοὺς συναπτέσθω, εἰκασίᾳ μὲν ἢ δόξῃ ἢ συλλογισμῷ τινι, ἀρχομένοις ποτὲ ἀπὸ χρόνου, μηδαμῶς τὴν ὑπὲρ ταῦτα πάντα οὐσίαν μεταδιώκουσα, ταῖς δὲ καθαραῖς καὶ ἀμέμπτοις νοήσεσιν αἷς εἴληφεν ἐξ ἀιδίου παρὰ τῶν θεῶν, ταύταις αὐτοῖς συνηρτημένη·

so daß er allein als wahre Mittlergestalt und Vorbild für jeden Philosophen fungieren kann. Pythagoras gehört zu den höheren Wesen, den göttlichen Mächten, die „zur Rettung" (ἐπὶ σωτηρίᾳ) herabgesandt sind, wie Iamblich sie in *De mysteriis* vorstellt (I 18 p.53,16). Wer auf ein solches Wesen schaut und ihm nacheifert, wird hinaufgeführt und rettet seine Seele.[522] Anders als Plotin, aber im Einvernehmen mit Porphyrios spricht Iamblich von „Heil" und „Rettung" der Menschenseele.[523]

Die Reminiszenzen des *Timaios* und des *Phaidros* werfen gleichzeitig ein Licht auf Iamblichs Aussageabsicht für das Gesamtwerk, geben sie doch gewissermaßen eine Atmosphäre vor, auf die sich der Interessierte wird einlassen müssen. Der Philosophielehrer verdeutlicht gleich zu Anfang, daß es um existenzielle Fragen gehen wird, sowohl um den Makrokosmos der Welt (*Timaios*) als auch um den Mikrokosmos des eigenen Seelenlebens (*Phaidros*). Beide Platonische Spätschriften bieten so denn an zwei Schlüsselstellen der *Lebensbeschreibung* die Verständnisfolie.[524]

Über diese bewußten Platonanklänge hinaus teilt uns Iamblich in der oben angeführten Passage aus dem Proömium die Situation des Pythagoreismus aus seiner Sicht und zu seiner Zeit mit. Die drei Gründe für die Schwierigkeit des Unternehmens geben uns zugleich *e contrario* Aufschluß über einige Intentionen und den Anspruch, den der Autor selbst an seine Sammlung stellt: Er möchte sich in seiner Abhandlung (1.) überhaupt erst mit dieser Richtung (αἵρεσις, vgl. oben Anm.469) beschäftigen (*vs.* ἀμελεῖν), (2.) ihre Lehrgegenstände (μαθήματα) wieder vertraut und ihre geheimnisvollen Merksprüche (σύμβολα) verständlich machen. Außerdem scheint Iamblich vorzuhaben, (3.) eine reine, unwidersprüchliche Lehre, die durch pseudepigraphische Schriften verfälscht ist, herauskristallisieren zu wollen.

Im Ganzen geht es ihm folglich um eine Rehabilitation eines Pythagoreismus, der – aller Schwierigkeiten (δυσκολίαι) entledigt – seinen Zeitgenossen zugänglich und verständlich werden soll. In der Auflistung der Erschwernisse nennt er jene beiden Grundpfeiler der

---

[522] In *De mysteriis* II 7 p.83,3 heißt es, daß der Anblick ἀναγωγός und ψυχῆς σωτήριος ist.

[523] Plotin verwendet den Begriff σωτηρία nur im Sinne der Erhaltung des Seienden; vgl. ZINTZEN *Bemerkungen* 318.

[524] IVP §30 p.18,2-10 – *Tim.* 46E7-47B2; IVP §8 p.7,27-8,4 – *Phaedrus* 246E – 248C; 253B.

Lehre, deren Rang und Bedeutung er in den folgenden Büchern die größte Aufmerksamkeit widmen wird: μαθήματα und σύμβολα. Geht es unserem Neuplatoniker um eine echte Wiederbelebung, so hatte Porphyrios nicht mehr ernsthaft an eine Renaissance der Philosophie des Pythagoreismus geglaubt. In seiner *Pythagorasvita* gibt er resigniert in viel düstereren Tönen seine Ansichten über den Verfall des Pythagoreismus kund (PVP §53)[525]:

> καὶ διὰ ταύτην πρωτίστην οὖσαν τὴν φιλοσοφίαν ταύτην συνέβη σβεσθῆναι, πρῶτον μὲν διὰ τὸ αἰνιγματῶδες, ἔπειτα διὰ τὸ καὶ τὰ γεγραμμένα δωριστὶ γεγράφθαι, ἐχούσης τι καὶ ἀσαφὲς τῆς διαλέκτου καὶ μὴν διὰ τοῦτο ὑπονοεῖσθαι καὶ τὰ ὑπ' αὐτῆς ἀνιστορούμενα δόγματα ὡς νόθα καὶ παρηκουσμένα τῷ μὴ ἄντικρυς Πυθαγορικοὺς εἶναι τοὺς ἐκφέροντας ταῦτα. πρὸς δὲ τούτοις τὸν Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη Σπεύσιππόν τε καὶ Ἀριστόξενον καὶ Ξενοκράτη, ὡς φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι, τὰ μὲν κάρπιμα σφετερίσασθαι διὰ βραχείας ἐπισκευῆς, τὰ δ' ἐπιπόλαια καὶ ἐλαφρὰ καὶ ὅσα πρὸς διασκευὴν καὶ χλευασμὸν τοῦ διδασκαλείου ὑπὸ τῶν βασκάνως ὕστερον συκοφαντούντων προβάλλεται συναγαγεῖν καὶ ὡς ἴδια τῆς αἱρέσεως καταχωρίσαι. „Wegen dieser [sc. der Behandlung der Zahlen], die an erster Stelle stand, geschah es, daß die Philosophie erlosch, zuerst wegen ihrer Rätselhaftigkeit, dann weil auch alle Schriften im dorischen Dialekt geschrieben sind, der etwas Unklares an sich hat, und durchaus auch, weil die von ihr erforschten Lehren als gefälscht und mißverstanden verdächtigt wurden, da diejenigen, die sie veröffentlichten, gerade nicht zum Kreis um Pythagoras gehörten. Zudem haben, wie die Pythagoreer sagen, Platon, Aristoteles, Speusipp, Aristoxenos und Xenokrates, das Fruchtbare [der Lehre], indem sie es leicht aufbereiteten, als ihr Eigentum ausgegeben, hingegen das Überflüssige und Banale und das, was zur öffentlichen Bloßstellung und zur spöttischen Ironie von den späteren Diffamie-

[525] Es könnte sich hier um die eigene Stellungnahme des Porphyrios handeln. Das vorherige Thema (ἡ τῶν ἀριθμῶν πραγματεία), für das Porphyrios seine Informationen aus Moderatos bezog, ist vor dem Einsatz des angeführten Zitates im Rückblick auf die thematische Anfangsrahmung abgeschlossen: PVP §53 p.61,12f. ἡ μὲν δὴ περὶ τῶν ἀριθμῶν πραγματεία τοιαύτη τοῖς Πυθαγορείοις gegenüber PVP §48 p.58,21-59,2 ἡ δὲ περὶ τῶν ἀριθμῶν πραγματεία. DILLON *Middle Platonists* 346 rechnet die Passage Moderatos zu.

rern in übler Gesinnung vorgebracht wurde[526], gesammelt und als das Eigentum der Sekte hingestellt."

Porphyrios bringt sehr viel klarer seine Ansichten zum Verfall des Pythagoreismus zum Ausdruck. Für ihn ist es allein die Unzugänglichkeit der Zahlenlehre, welche die Pythagoreische Philosophie zu Fall brachte; die Symbola bleiben an dieser Stelle außer Betracht. Wenn er sagt, daß Aristoteles „Überflüssiges und Banales" als Eigentum der Sekte ausgegeben habe und er kurz zuvor (PVP §41) für die Zusammenstellung der pythagoreischen Symbola als einziges Mal die Zeugenschaft des Aristoteles herangezogen hat, so legt das den Verdacht nahe, Porphyrios habe diese kurzen Sprüche nicht ernstlich so zum Grundstock der pythagoreischen Lehre zählen wollen, wie es für Iamblich zu erkennen ist. Er wird ihnen einen Platz innerhalb seines Kompendiums zuweisen. In seinem Proömium war mit den μαθήμασι ἀπεξενωμένοις[527] desgleichen das Verständnisproblem, das aufgrund des Dorischen den Texten anhaftet, angesprochen. Dieses Problem wird aber am Ende der iamblichischen *Vita* noch einmal gesondert behandelt (IVP §§241-243). Dort heißt es in einem Plädoyer für das Dorische mit Berufung auf Metrodoros, Pythagoras selbst (IVP §241 p.129,24) habe - wie später der Dichter Epicharm - den dorischen Dialekt für ursprünglich und deshalb die beste Sprache gehalten, was durch verschiedene Mythenversionen gestützt würde.

Konkreter wird Porphyrios bezüglich der Authentizität der als pythagoreisch geltenden Lehren und bringt unverhohlen zum Ausdruck, daß sie entweder Fälschungen sind (νόθα[528]) oder überhaupt mißverstanden wurden (παρηκουσμένα). An späterer Stelle (IVP §157) deutet zwar auch Iamblich an, daß pythagoreische Aufzeichnungen (ὑπομνήματα) bisweilen ungebührend (παρέργως) und mißverstanden (παρηκουσμένως) rezipiert wurden, die Authentizität

[526] Hiermit ist wohl der Spott der Komödiendichter gemeint, die sich in eigens den „Pythagoristen" gewidmeten Stücken über die Anhänger des Pythagoras lustig machten. BURKERT schlägt vor, ἀνασκευή („Demontage") statt διασκευή zu lesen (so auch DES PLACES *Vie de Pythagore*; vgl. LSJ 411 s.v. διασκευή „V. =ἀνασκευή" mit alleinigem Bezug auf die vorliegende Stelle). Die Lesung διασκευή kann meines Erachtens ohne Probleme aufrecht gehalten werden. Dion Chrysostomos verwendet beispielsweise das Wort im Sinne von „theatrical performance" neben κωμῳδίαι (vgl. *or.* 32,94).

[527] LSJ 211 s.v. ἀποξενόω II. „ἀπεξενωμένος outlandish, of words".

[528] νόθος ist der *Termimus technicus* zur Bezeichnung von Pseudepigrapha; vgl. VPlot 16,15; Olympiodor *in Meteor.* CAG XII 2 p.4,16 STÜVE νοθεία.

dieser Schriften stellt er aber nicht, wie sein Vorgänger, grundsätzlich in Frage. Für ihn gehen jene ὑπομνήματα letztlich auf den Schulgründer Pythagoras selbst zurück, wie er zweimal zu betonen bemüht ist (IVP §§157f.; 198f.). Die Skepsis, ob die in Umlauf befindlichen Aufzeichnungen überhaupt Geltung besitzen, teilt Iamblich jedenfalls nicht mit Porphyrios, ja er betont sogar – im Gegensatz zu seinem Lehrer – die Verfasserschaft des Pythagoras für einige dieser Schriften (IVP §158 p.89,2f.). So spricht er nicht von einer totalen Verfälschung pythagoreischer Lehre, sondern ist der Ansicht, daß sie durch die „vielen falschen Pseudepigraphen" (ψευδέσι τε καὶ νόθοις πολλοῖς συγγράμμασιν) verdunkelt, obskur (ἐπισκιάζεσθαι) geworden ist. Iamblich hält es somit – anders als Porphyrios – für möglich und sieht seine Aufgabe darin, die alte Wahrheit aus ihrem zwielichtigen Schattendasein herauszuholen und sie ihrer falschen Hülle zu entkleiden. Von daher wird nun vollends verständlich, weshalb Iamblich die Gewährsmänner für seine Darlegungen weitgehend verschweigt. Deren von ihm herangezogenen Schriften beinhalten nämlich die „Originallehren" des Schulgründers selbst. Wie noch zu sehen sein wird, schimmern in den Büchern des Kompendiums und allzumal in der *Vita Pythagorica* Gedanken eben jener Autoren hervor, die sich nach Aussage des Porphyrios der Erkenntnisse des Pythagoras bemächtigt hatten (Platon, Aristoteles, Speusipp, Aristoxenos). Während diese im Sinne der Rückgewinnung des „authentischen Pythagoreismus" gar nicht genannt werden dürfen, ist es um so erklärlicher, weshalb Iamblich jenen Pythagoreer unter Namensnennung als Kronzeugen heranzieht, der mit derselben Vehemenz wie er die Ehrenrettung des Pythagoras anstrebte, Nikomachos. Was Porphyrios resigniert für ein hoffnungsloses Unterfangen gehalten hat, wird von Iamblich mit unbeirrbarer Konsequenz durchgeführt. Im Kontrast zu der für Porphyrios nachweisbaren Ansicht entwirft er somit aus den Hauptlehren der „großen Philosophen" ein bisweilen centohaftes, aber kohärentes Konstrukt eines erneuerten Pythagoreismus, das zugleich seiner eigenen Idealvorstellung von Philosophie gerecht werden kann. Insofern bieten die zunächst topisch erscheinenden Bemerkungen des Proömiums einen Schlüssel und zeigen die Legitimation für die Arbeitsweise unseres Autors.

7. Zur Quellenfrage in Iamblichs *Vita Pythagorica*

A. Die Quellenanalyse

Legt man die beiden Pythagorasviten des Iamblich und des Porphyrios nebeneinander, fällt sofort auf, daß viele Passagen in beiden Lebensbeschreibungen übereinstimmen. Stellt man alle Parallelen zusammen, läßt sich feststellen, daß die den beiden Viten gemeinsamen Textstücke bei Porphyrios hauptsächlich in zwei längeren Passagen *en Bloc* erscheinen, PVP §§20-31 und im Schlußkapitel PVP §§57-61; nur wenige Übereinstimmungen sind sporadisch auf den Text verteilt (haupsächlich in §2; §9; §§38f.; §46; §55).[529] In den beiden großen Blöcken gibt es nur vereinzelt „Leerstellen" oder singuläre Sätze, woraus zu ersehen ist, daß Iamblich, der bisweilen auf eigene Ausgestaltung bedacht ist, seiner Auffassung nach unpassende Sätze aus der Vorlage nicht abschrieb.[530] Für beide langen Passagen nennt Porphyrios „Nikomachos" als Gewährsmann. Und einmal findet sich dieselbe Quellenangabe bei Iamblich, der generell nur in Ausnahmefällen Zitatmarkierungen anbringt, am Ende seiner Lebensbeschreibung für eine parallele Version des Niederganges der pythagoreischen Schule (IVP §251 p.135,9).

Was ist nun Iamblichs Vorlage? Die einfachste Lösung wäre die Annahme, daß dem Autor der *Pythagoreischen Lebensbeschreibung* die *Vita* aus der Philosophiegeschichte seines Lehrers vorlag. Schon KIESSLING zog aber in seinen knappen Bemerkungen zum Text die Möglichkeit in Betracht, daß die Gemeinsamkeiten der beiden Viten auf die Benutzung derselben Vorlage zurückgehen könnten.[531] ROHDE hat dann als erster in zwei Aufsätzen zu den *Quellen des Jamblichus* den Nachweis geführt, daß tatsächlich Iamblich nicht die *Vita* seines Lehrers, sondern dieselbe Vorlage wie Porphyrios be-

---

[529] Gegenüberstellung der Parallelen (in einigen Fällen etwas zu großzügig abgegrenzt) zwischen PVP und IVP bei RAMOS JURADO *Jámblico de Calcis y el género biográfico* 288f. in Anlehnung an NAUCK in seiner Edition der *Pythagorasvita* des Porphyrios p.X A.4.

[530] Vgl. zum Umgang Iamblichs mit seinen Quellen BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 87f., der feststellt, „daß Porphyrios mechanischer kopiert als Iamblich"; ebd. A.8 „Es ist ebenso damit zu rechnen, daß er [sc. Iamblich] in interpretierender Geschwätzigkeit ergänzt, wie daß Porphyrios gekürzt hat."

[531] So z.B. in einer Bemerkung zu Beginn von IVP §60 (= KIESSLING I 120f.): „Paragraphi 60-63. quibus eadem continentur, quae Porphyrius (...) e Nicomacho refert, a Iamblicho aut e Porphyrio aut e Nicomacho exscriptae sunt."

nutzt habe, woraus die beträchtlichen Parallelen resultierten. Denn Iamblich stimme „nur mit Stücken aus §§20-31, 46 und 58-61 überein, d.h. nur mit solchen Stücken, die unzweifelhaft aus Nikomachus, oder wie §46, aus einem unbekannten Autor stammen."[532] Es fände sich keine Erklärung, warum Iamblich sich ausgerechnet diese Abschnitte ausgesucht und den Rest verschmäht hätte.

Diese These der indirekten Abhängigkeit über die Quelle „Nikomachos" wurde später von PHILIP angefochten[533], und darüber hinaus hat er sogar die Existenz einer Pythagorasbiographie des Neupythagoreers Nikomachos in Frage gestellt. Daß aber Nikomachos in ähnlicher Weise wie Iamblich den Pythagoreismus behandelte, wurde oben schon deutlich (S.81-91). Ob nun die Auszüge aus einer eigenen Biographie oder einem langen biographischen Abschnitt einer anderen Abhandlung stammen, ist für die Quellenfrage unerheblich. Im übernächsten Kapitel wird sich zeigen, daß PHILIPs Argumente nicht überzeugen können.[534]

ROHDE ging in seinen quellenanalytischen Untersuchungen zum Iamblich-Text noch sehr viel weiter, er stellte eine weitere These auf, nach der die *Pythagorasvita* des Apollonios von Tyana die andere Komponente der iamblichischen Darstellung ausmache. Seine Schlußfolgerungen beruhten aber auf einer gewissen Voreinstellung und Unsensibilität gegenüber der Arbeitsweise unseres spätantiken Autors, dessen Βίος Πυθαγόρειος er als „wüstes Gemenge" bezeichnete. Die Frage nach der Aussageabsicht der *Vita* und ihrer Funktion als Einleitungsschrift des pythagoreischen Gesamtkompendiums blieb bei ihm gänzlich außer acht. Als „Leistung" des Autors, sah er nur „die abscheuliche Verwirrung, mit der alles durcheinandergeworfen wird, und das klägliche Flickwerk, welches die heterogensten Elemente verbinden soll."[535]

Nach ROHDEs Analyse für die Schlußkapitel der *Vita* – denn nur hier weist der Autor auf seine direkten Quellen hin – ergab sich, daß

---

[532] ROHDE *Quellen* 126. Die Darlegung ist natürlich idealisierend, weil ROHDE die anderen „sporadischen" Parallelen verschweigt. Zu seiner Beurteilung von MEINERS' quellenanalytischen Vorarbeiten vgl. ebd. 113.

[533] Schon beispielsweise ZELLER *Philosophie der Griechen* Ia 365 A.1 und NORDEN *Agnostos Theos* 344 A.2 vertraten eine direkt Abhängigkeit.

[534] BRISSON/SEGONDS *Jamblique* haben sich in ihrer Übersetzung mit Kommentar p.LXVII allzu leichtfertig den Ergebnissen PHILIPs angeschlossen, ebenso der spanische Übersetzer der *Vita*, RAMOS JURADO *Jámblico de Calcis y el género biográfico* 287; 290.

[535] ROHDE *Quellen* 112f.; vgl. auch 127.

Iamblich „für die Erzählung vom Ausgang des Pythagoreismus nicht mehr als zwei Quellen zu Gebote standen, ein Bericht des Nicomachus, in dem Aristoxenos und Neanthes verarbeitet waren, und die frei erfundene Darstellung des Apollonius von Tyana."[536] ROHDE hat dieses Ergebnis zur Basis und zum Ziel seiner gesamten Analyse gemacht und meinte, es am Gesamttext weitgehend bestätigen zu können.[537] Auf die angebliche *Pythagorasvita* des bekannten Wanderpredigers, der seinerseits mit einer *Vita* aus der Feder des Philostrat gewürdigt wurde, geht das übernächste Kapitel ein, denn gegen diese These wurde vor allem von GORMAN massiv Widerspruch angemeldet. Die Existenz einer solchen *Vita* und die spekulative Auffindung ihrer Fragmente ist nämlich höchst zweifelhaft. So ist z.B. alleinige Basis für die Behauptung, daß der Anfang der iamblichischen Lebensbeschreibung (IVP §§3-25) die Darstellung des Apollonios wiedergebe, die oben erwähnte Parallele in PVP §2[538]; während Porphyrios dort nur einen minimalen Auszug aus dem angeblichen Pythagorasroman, den er im weiteren nicht mehr heranzieht, böte, hätte Iamblich die Passagen komplett übernommen.[539]

Wo nun ROHDE die Zurückführung des Iamblichtextes auf eine der beiden Quellen unmöglich schien, nahm er eine selbständige Bearbeitung durch den Autor an und gestand zu, „dass er einige wenige Notizen aus anderweitiger Lectüre eingeflochten haben könne".[540]

Die nachfolgende Forschung hat sich außer den obengenannten Hauptvertretern der Gegenseite an den Thesen ROHDES orientiert

---

[536] ROHDE *Quellen* 125.

[537] Vgl. LÉVY *Recherches* 102 Anmerkungen 6 und 7, die Liste der im einzelnen den beiden Autoren zugeschriebenen Stellen.

[538] Die wirklich wörtliche Übereinstimmung zwischen Iamblich und Porphyrios besteht allein in den beiden Hexametern sowie wenigen einleitenden Worten (PVP §2 p.37,8-11 Ἀπόλλωνος αὐτόν ... τῶν ... ποιητῶν τῶν Σαμίων ... τινά - IVP §5 p.7,4f. ποιητής τις τῶν Σαμίοις ... Ἀπόλλωνος αὐτόν).

[539] Porphyrios soll also entgegen seiner sonstigen Arbeitsweise und nur hier Apollonios herangezogen haben, „wobei er aber das ausführliche Material, das Apollonios bot, in einem für eine Einschaltung in die kurzen Berichte des Handbuches kürzte", so JÄGER *Quellen* 32. Vgl. ebd. die übrigen abenteuerlichen Spekulationen.

[540] ROHDE *Quellen* 125. Eigenleistung des Iamblich in IVP §§103-105; 157-162; 167-170; 177-178; 184-186; 223-228; 240; 244-247; anderweitige Autoren IVP §§130 p.74,4-131; 137-139; 146; 148; 151-156; 166 p.93,24-94,12; 171-176; 179-183; 187; 198 p.109,4 -199; 241-243; 267. Dagegen sprach sich schon HARDER in seiner Ausgabe des *Ocellus Lucanus* (1926) XV für mehr Selbständigkeit des Iamblich aus.

und sie nur im einzelnen zu modifizieren versucht. Alle diese Versuche waren von dem historischen Interesse geleitet, durch die *Vita Pythagorica* des Iamblich hindurch an möglichst alte und damit zuverlässige Zeugnisse über den Anfang des Pythagoreismus oder gar die Person des Pythagoras heranzukommen. BERTERMANN[541], ein Schüler ROHDES, hat in übertriebener Weise auf der Grundlage der Ergebnisse seines Lehrers versucht, den Text der *Lebensbeschreibung* bis auf die tertiären Informanten zu durchleuchten.

Auf französischer Seite gingen dann DELATTE (1915), MÉAUTIS (1922) und LÉVY (1926) in ihren allgemeinen Studien zur pythagoreischen Literatur auch auf die Quellenproblematik des Iamblich-Textes ein. Während MÉAUTIS sich von den Ergebnissen ROHDES distanzierte, sie mit der Qualifizierung „faiblesse vraiment remarquable" abtat und Aristoxenos sowie Androcydes als Quellenautoren, jedoch ohne fundiertere Begründung, ins Gespräch brachte, schlossen die anderen beiden Forscher an ROHDES Analyse an. DELATTE wies Stellen, die ROHDE für Nikomachos veranschlagen wollte, Apollonios zu (IVP §§75-78) und stellte für die Schlußkapitel (IVP §§254-264) der *Vita*, ohne die Zweiquellentheorie grundsätzlich zu gefährden, Timaios als indirekte Vorlage (durch Apollonios vermittelt) heraus.[542] Nach LÉVY sollte neben den beiden von ROHDE entdeckten Hauptquellen für die *Pythagorasvita* ein weiterer *Anonymus Iamblichi* angenommen werden, der vielleicht mit Favorinos gleichzusetzen sei.[543] Er war in der Zuschreibung der Passagen

---

[541] BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 86 A.1, spricht hier ganz richtig von einem Beispiel zu weit getriebener Analyse. Als Beleg für die abstruse Übertriebenheit sei BERTERMANNs *De Iamblichi fontibus* zum Teil dreischichtiger – hier mit den Klammern gekennzeichneter – Quellenplan vorgestellt; vgl. die Tabellen ebd. 75-77 (wenn im folgenden die Paragraphen angegeben sind, macht BERTERMANN *De Iamblichi fontibus* die beschriebene Abhängigkeit nur dort aus):
1. Apollonius (< Timaeus [< Heraclides Ponticus §§25, 91-93, 177-178, 215-222], Aristoxenos, Androcydes); 2. Nicomachus (< Aristoxenus, Timaeus [< Antiphon §25, Aristoteles, Heraclides Ponticus], Heraclides Ponticus, Aristoteles, Androcydes, Hippobotus/Neanthes [< Timaeus, Heraclid. Ponticus §§189-194, 252-253]; 3. Metrodorus (< Timaeus §§241-243); 4. Timaeus §267.
Iamblichs Eigenanteile, selbstverständlich unter Benutzung der zuvor genannten Quellen: IVP §§1-2, 79, 89, 93, 167-173, 186-188, 195, 198-199, 214, 223-230, 244-247. Nur in §240 erkennt er keine weiteren Sekundär- oder Tertiärquellen.

[542] DELATTE *Un nouveau fragment*; vgl. auch BICKNELL *The tyranny of Kleinias at Kroton* für IVP §165 und §265.

[543] Vgl. LEVY *Recherches* 111; ders. *Légende* 3 und passim; zu Favorinus als Quelle der antiken Biographie vgl. auch MAASS *De biographis Graecis* 87-103.

an Apollonios zwar etwas zurückhaltender als ROHDE, wollte aber dennoch einen Großteil der *Vita* dem Wanderprediger zubilligen.[544] Erwähnt sei hier noch BOYANCÉ, der in zwei Aufsätzen einzelne Abschnitte behandelte: In der Schilderung der Begegnung mit dem Zauberer Abaris (IVP §§217-222) erkannte er Fragmente aus dem gleichnamigen Dialog des Herakleides Pontikos, während er für Kapitel 21 (IVP §§95-100) der *Pythagorasvita*, das Bestimmungen zum alltäglichen Schulablauf enthält, im Anschluß an ROHDE auf Aristoxenos hinwies, dessen Worte durch Nikomachos mitgeteilt würden.[545]

Auch BURKERT schließt sich in seiner epochalen Studie zum Pythagoreismus dem Ergebnis ROHDEs an, daß Iamblich nicht Porphyrius benutzt habe. Er versucht dafür noch weitere Gründe anzuführen.[546] Ebenso übernimmt er die Ergebnisse MÉAUTIS', nach dem eine dritte Handbuchquelle angenommen werden kann, die sich in Übereinstimmungen mit Diogenes Laertios und den Handbuch-Partien des Porphyrios fassen ließe. Für ihn sind auch noch andere Bücher denkbar, die der Autor herangezogen haben könnte, so vielleicht ein Florilegium, aus dem er seine Kenntnisse über die Ἀποφάσεις des Aristoxenos schöpft.[547] DILLON und HERSHBELL setzen dagegen in ihrer Ausgabe mit Übersetzung sogar voraus, daß Iamblich die Πυθαγορικαὶ Ἀποφάσεις des Aristoxenos „gekannt und oft zitiert" habe.[548]

Distanziert und grundsätzlich kritisch stehen BRISSON und SEGONDS der Quellenanalyse gegenüber. In der Einleitung zu ihrer

---

[544] Vgl. LÉVY *Recherches* 110; es handelt sich um die §§3-25 (in §7 vielleicht Zusatz vgl. 105 A.4); 28; 36-57; 215-21; 254-264. DILLON/HERSHBELL orientieren sich in ihrer Edition an seinen Ergebnissen; vgl. 10.

[545] Zum Herakleidesfragment BOYANCE *Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique; siehe* Anm.1022. Zu Aristoxenos BOYANCÉ *Sur la vie Pythagoricienne; siehe* Anm.800. Zu einzelnen Stellen der Vita gibt es weitere quellenkritische Vorschläge, auf die in der Strukturanalyse eingegangen wird.

[546] Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 87 mit A.6.

[547] Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 87f.; BURKERT *Rez. zu* V. ALBRECHT *Übersetzung* 26 A.1, wonach Iamblich die Schrift vorlag. V. ALBRECHT schließt sich seinen Ergebnissen an, vgl. *Übersetzung* 263 A.1. Er nennt als indirekte Quellen: Aristoxenos, Dikaiarchos, Timaios von Tauromenium, Herakleides Pontikos, Aristoteles.

[548] DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 25. Iamblich läßt an vier Stellen eine Kenntnis der Schrift, die wir aus Stobaiosexzerpten fragmentarisch kennen, durchschimmern: IVP §§174-175 (Aristoxenos fr.33 WEHRLI), §183 (fr.36), §205 (fr.38), §§209-211 (fr.39).

Übersetzung geben sie unter dem Titel „Sur les sources de Jamblique dans la *Vie de Pythagore*" einen Kurzüberblick über die pythagoreische Literatur überhaupt, um die Frage, auf welche primären Quellen Iamblich zurückgreift, ganz in der Schwebe zu lassen.

> „Il est quasiment impossible de déterminer d' une manière convaincante combien de sources Jamblique utilisait de première main."[549]

Bei der ausstehenden Behandlung der *vita Pythagorica* wird sich grundsätzlich dieser Sichtweise angeschlossen. Denn eine wirkliche Sicherheit für die These, daß Iamblich seine Quellen nur abgeschrieben hat, besteht einzig an den Stellen, zu denen sich wörtliche Parallelen in der Tradition finden lassen, in den Aristoxenoszitaten bei Stobaios, im Werk des Ps.-Okellos Lukanos und in den pythagoreischen Schriften des Nikomachos. Bei der wahrscheinlichen Annahme, daß Porphyrios seine Vorlagen genauer wiedergibt und deren Themen-Abfolge beibehält (vgl. PVP §§21ff.), erkennen wir schon in der Bearbeitung dieses Materials die Leistung des Iamblich. Er ordnet es unter eigenen Gesichtspunkten an und formuliert stellenweise um. Es wird von besonderer Bedeutung sein, das Augenmerk an den „parallelen" Stellen auf die Nuancierungen zu richten.

Es ist also geboten, sich eine unabhängigere Perspektive anzueignen als jene beiden Forscher, die durch ihre grundlegenden Arbeiten immer noch die einseitige Wahrnehmung unseres Textes bestimmen: Der Blick auf die Eigenleistung unseres Autors ist nämlich von vornherein versperrt, wenn man sich DEUBNERS Urteil zu eigen macht, daß „dieses Werk, abgesehen von kleinen Einleitungs- und Übergangsstücken, im wesentlichen aus den ausgeschriebenen Quellen besteht, die ungeschickt genug miteinander verbunden sind, und eben in der Wiedergabe jener Quellen – und nur darin – seinen Wert hat."[550]

B. Die Dubletten als Repetitionsdidaktik

Iamblich wiederholt sich im Text der *Vita* an vielen Stellen; in einzelnen Fällen ist ein identischer Abschnitt sogar dreimal zu finden.

---

[549] BRISSON/SEGONDS *Jamblique* LXX.

[550] Vgl. DEUBNER *Bemerkungen* 12, der gleichzeitig zugibt, daß „Iamblich den benutzten Texten ein wenn auch sehr dünnes und durchsichtiges, so doch immerhin eigenes Gewand übergeworfen" habe.

Es handelt sich zum einen um Stücke, die innerhalb des erhaltenen *Kompendiums* in einer anderen pythagoreischen Schrift noch einmal vorkommen (*Protrepticus, De communi mathematica scientia, In Nicomachi arithmeticam introductionem*[551]), andererseits ist aber die Anzahl der Dubletten innerhalb der *Vita* selbst besonders hoch. An drei Stellen lassen sich regelrechte Anhäufungen solcher Repetitionen finden:

§§68-70	Zusammenfassung der moralischen *praeparatio*
§§187-188	Auftakt zum Abschnitt über die Besonnenheit (σωφροσύνη)
§§223-226	Zusammenfassung im Abschnitt über die Tapferkeit (ἀνδρεία)
§§229-232	Auftakt zum Abschnitt über die Freundschaft (φιλία)

Dabei fällt auf, daß diese Ansammlungen mehrerer Selbstzitate an den konzeptionell markanten Punkten in den pädagogischen Teilen der Lebensbeschreibung zu finden sind, im biographischen ersten Teil hingegen, als der im folgenden die ersten elf Kapitel (§§2-57) herausgestellt werden, nicht ein einziger Satz zu finden ist, der dort oder später wiederholt würde. BRISSON/SEGONDS weisen zudem auf die Häufung der Selbstzitate im Abschnitt über die pythagoreischen Tugenden hin.[552] Es darf also vorausgeschickt werden, daß der Autor mit allen Dubletten eine bewußte pädagogische Absicht verfolgt. Die Strukturanalyse vorliegender Arbeit wird an den entsprechenden Stellen genauer auf die Funktion der Wiederholungen eingehen.

ROHDE sah die bewußte pädagogische Absicht noch nicht; er führte stets eine Version auf Nikomachos, die andere auf Apollonios zurück und erklärte die Doppelungen als Übereinstimmungen der beiden Vorlagen, die der Kompilator aus Unachtsamkeit stehen ge-

[551] Vgl. z.B. den Abschnitt IVP §159, der im Kommentar zu Nikomachos wiederkehrt, woraus zu ersehen ist, daß Iamblich hier seine eigenen Worte wiederholt und nicht ein fremdes Zitat, denn er hätte gewiß nicht ein Werk des Nikomachos wiederum mit einem Nikomachoszitat kommentiert, wie ROHDE es konstruierte; vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 89 A.14.

[552] Vgl. BRISSON/SEGONDS *Jamblique* LXXI, die (allerdings unvollständige) Listen über die Dubletten zusammengestellt haben; vgl. LXXII-LXXIII. Sie bemerken darüber hinaus, daß sehr viele der im *Protreptikos* behandelten Symbola in der *Vita* schon vorbereitet sind (vgl. die Zusammenstellung LXXIV-LXXVII); DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 28.

lassen hätte.[553] Eindringlich hat zuerst V. ALBRECHT darauf hingewiesen, daß man die Selbstzitate nicht durch das dem Iamblich *per se* unterstellte literarische Unvermögen zu erklären hat, sondern daß es sich hier um „Reprisen" handelt, die „nach der ‚Durchführung'" eines Themas anders gehört sein wollen und auf deren Inhalte Iamblich besonderen Wert lege.[554] In *De mysteriis* hat unser Autor eine ähnliche Repetitionsdidaktik angewandt.[555]

Aufgrund dieser Methode darf spekuliert werden, wo die *Vita Pythagorica* ihren „Sitz im Leben" hatte. Die Dubletten lassen jedenfalls darauf schließen, daß der Text einem hörenden Publikum vorgetragen wurde. Keinesfalls dürfte es sich um eine rein dokumentarische Sammlung von Traditionen handeln, die Iamblich aus antiquarischem Eifer um der bloßen Information willen zusammengestellt hat. Eher ist es wahrscheinlich, daß Iamblich ihn als Vorlesung vortrug und damit für ein Leben nach dem Vorbild des Pythagoras in seiner Schule werben und motivieren wollte. In der kommentierenden Strukturanalyse muß also darauf geachtet werden, ob sich für diese Vermutung aus dem Text weitere Argumente erschließen lassen.

C. Iamblichs literarische Unabhängigkeit von Porphyrios

Gegen die weitgehend anerkannte Grundthese ROHDEs hat PHILIP[556] die Auffassung vertreten, Iamblich habe die *Pythagorasvita* des Porphyrios gekannt und unmittelbar Auszüge aus dieser Schrift in die seinige übernommen. Die Voraussetzung dafür ist der Zweifel an ROHDEs Postulat, daß Nikomachos von Gerasa, der nach PHILIP „belonged to the more sober Neopythagoreanism of the first [sic!] century"[557], überhaupt eine *Pythagorasvita* verfaßt habe.[558] Die bei den beiden Autoren ja insgesamt nur dreimal markierten Zitate müßten nach dieser Vorgabe aus dessen wissenschaftlichen Abhand-

[553] Diese Theorie wurde von LÉVY *Recherches* 111 ff. widerlegt; vgl. auch BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 89 A.15.

[554] Vgl. V. ALBRECHT *Menschenbild* 56f.; vgl. ebd. 61: „Wiederholungen erklären sich daraus, daß der Stoff unter neuem Aspekt wiederkehrt."

[555] Vgl. NASEMANN 17; zur IVP V. ALBRECHT *Menschenbild* 56, 58, 61. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 89 A.14 nimmt freie Selbstzitate an.

[556] PHILIP *Biographical Tradition* 185-194.

[557] PHILIP *Biographical Tradition* 188; Hinzufügung von mir.

[558] GORMAN *The ‚Apollonios'* 139 und BRISSON/SEGONDS *Jamblique* LXVII schließen sich dieser Zurückhaltung an.

lungen stammen. Daß der nüchterne Mathematiker die in Frage stehenden Abschnitte, die Mission in Kroton (PVP §20f.) und die Verfolgung der Pythagoreer (PVP §59f.) dort gebracht haben soll, sei aber in hohem Maße unwahrscheinlich.
Nur die beiden Erwähnungen des Nikomachos bei Porphyrios, der sonst seine Gewährsleute freizügig bekanntgebe, seien – so PHILIP – nicht angemessen für eine Quelle, die nach ROHDE ein Viertel seiner gesamten *Vita* ausmache. Im Anschluß an WEHRLI[559] hebt er dann für zwei dem Porphyrios und Iamblich gemeinsame Stellen (IVP §§233-236) hervor, daß sie auf verschiedenen Vorlagen beruhten: Ersterer habe aus Nikomachos, der zweite direkt aus Aristoxenos (den später Nikomachos exzerpiert habe), geschöpft.[560] Diese Beobachtung ist zwar anzuerkennen, aber nicht unwiderlegbar zu erweisen. Jedoch folgert PHILIP daraus weiter:

> „If, as I believe I have shown, we have no grounds for thinking that they have a common source in Nicomachus and we must concede that Porphyrius probably used several sources for common passages, it becomes practically certain that Iamblichus must have had before him the work of Porphyrius."[561]

Nun sind beide Argumentationen freilich weder überzeugend noch überhaupt stichhaltig, da die erste auf der Feststellung beruht, daß grundsätzlich mehr als nur eine Vorlage für übereinstimmende Stellen angenommen werden muß, was andererseits wieder geradewegs der zu beweisenden These (der direkten Abhängigkeit des Iamblich von Porphyrios) eher widerspricht als sie stützt. Die zweite Beobachtung leitet PHILIP allein aus der rein statistischen Tatsache her, daß Nikomachos bei Porphyrios, der ihm doch so viel verdanke, nur zweimal erwähnt wird.[562] PHILIP geht dann schließlich soweit,

---

[559] Aristoxenos fr.31 WEHRLI mit Kommentar ebd. 57.

[560] PHILIP *Biographical Tradition* 188. *Siehe* unten S.431 mit Anm.1064.

[561] PHILIP *Biographical Tradition* 189.

[562] PHILIP hat sich zur Begründung seiner interessanten These nicht intensiv genug mit den entsprechenden Textstellen befaßt (siehe auch oben Anm.270; 303; 305 zu *Aristotle's Monograph*); vgl. *Biographical Tradition* 190 A.5 und 191 Zeilen 25-37. Die Angabe: „He [Porphyrios] quotes 31 authors, some of them several times", pflanzt sich beispielhaft fort. DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 13 „thirty one authors are mentioned"; BRISSON/SEGONDS *Jamblique* LXIX „on y trouve les noms de 31 auteurs"; TAYLOR SHINER *Follow me* 70 „Porphyry, who cites authors thirty-one times"; ähnlich DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 81 „une trentaine d'auteurs différents sont cités". Dazu *oben* Anm.280.

zu behaupten, daß keiner der beiden direkt von dem Werk des Nikomachos, dessen wirkliche Existenz zweifelhaft sei, abhängig ist.[563] Das gewichtigste Argument dafür, daß Iamblich direkt aus Porphyrios geschöpft habe, meint PHILIP im Aufbau der beiden Viten zu erkennen. In der Themenabfolge der beiden Lebensbeschreibungen findet er die folgende strukturelle Übereinstimmung in den 5 parallelen Großabschnitten[564]:

	Porphyrios	Iamblich
Von der Geburt bis zur Ankunft in Kroton	1-17	1-28
Die Ankunft in Kroton	18-22	29-57
Mirabilia	23-31	58-63
Paideia	32-46	64-89
Tod des Pythagoras	55ff.	248ff.

Nach Ansicht PHILIPs liegt darin der äußere Beweis[565], daß Iamblich Porphyrios' Werk kannte und benutzt hat, daß er aber aus bestimmten Gründen eine längere Biographie verfassen wollte.[566] Iamblich hätte deshalb zusätzlich die Tugenderweise des Pythagoras eigenständig in seinen Aufbau integriert.[567] Es sei gesagt, daß dieser

---

[563] PHILIP *Biographical Tradition* 190f.; ebd. 193 erkennt er nur die *Theologoumena arithmetica* als einzigen Ausnahmefall an, wo sich Iamblich ganz auf seine Quellen Moderatos (sic!) und Nikomachos stütze, was einer eigenen Untersuchung bedürfe.

[564] Vgl. PHILIP *Biographical Tradition*, 186 A.1.

[565] Die Gegenüberstellung ist zum einen stark idealisierend, zum anderen entsprechen die Themenblöcke dem durch die Tradition vorgegebenen Lebensweg des Philosophen. Methodisch stichhaltiger wäre der Beweis, daß tatsächlich alle wörtlichen Übereinstimmungen in den parallelen Themenblöcken vorkommen. Dies ist aber nicht immer der Fall; so erscheint die Geschichte des Fischwunders bei Porphyrios unter den Mirabilia (PVP §25 p.47,15-48,1), bei Iamblich (IVP §36 p.21,6-14) aber im Abschnitt „Ankunft in Kroton", die Mirabilia bei Porphyrios §27 p.48,21 – §29 sind bei Iamblich mit einigen Auslassungen (Voraussage der Schiffsleiche und Lobesworte über Pythagoras in PVP §29) in den Abschnitt über die Frömmigkeit eingefügt (IVP §§134-136 p.76,6-77,9), das Ziel der Philosophie im Abschnitt „Paideia" (PVP §46 p.57,22-58,6) erscheint bei Iamblich am Ende (IVP §228 p.122,11-16) des „Tapferkeitsabschnittes"; dieselbe Unstimmigkeit: PVP §59 vs. IVP §§233f. p.125,14-25; PVP §§60f. vs. IVP §§235f. p.126,19-127,10.

[566] Vgl. PHILIP *Biographical Tradition* 189.

[567] Die Behauptung, Iamblich habe in diesem Abschnitt „almost nothing" (PHILIP 189) gemeinsam mit Porphyrios, ist irreführend; vgl. die wörtlichen Übereinstimmungen IVP §170 p.96,3f.; §184 p.102,17-20; §198 p.108,22-23; §228 p.122,11-16 und die Gemeinsamkeiten in der von PHILIP selbst (ebd. 188) bespro-

Teil fast die Hälfte der *Vita Pythagorica* ausmacht. PHILIPs grobe Einteilung verkennt grundsätzlich den andersgearteten Charakter der iamblichischen Schilderung, die durch die auktoriale Eigenleistung mehr ist als ein Kompilat der alten Quellen. Seine ersten beiden Abschnitte ebenso wie der „Tod des Pythagoras" entsprechen dem natürlichen Verlauf der Geschehnisse und sind deshalb für die These einer Abhängigkeit nicht beweiskräftig. Es mag somit genügen, die Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß die Abfolge „Mirabilia" - „Paideia" in beiden Viten gleich sein soll. Daß die Wunderberichte („Mirabilia") direkt auf die Ereignisse in Italien folgten, widerspricht keineswegs der Tatsache, daß hier Nikomachos nur als indirekte Quelle im Hintergrund steht. Bei der Annahme der von PHILIP bestrittenen „Nikomachosthese" findet man gerade in den §§20-29 - der Übergangsstelle der beiden Teile - bei Porphyrios den Anhaltspunkt, daß diese Reihenfolge genau so im Ausgangstext schon vorlag.[568]
Die iamblichischen §§58-63, die PHILIP als parallelen „Mirabilien-Abschnitt" ausgibt, verfolgen dagegen ein ganz anderes Ziel; hier geht es zunächst um das Wesen pythagoreischen Philosophierens, das Verhältnis zwischen Weisheit und Philosophie des Pythagoras im allgemeinen (IVP §§58f.; dazu S.287ff.).

Im folgenden steht der *Zugang* zu dieser Weisheit im Vordergrund, Pythagoras' Bemühen um die Bildung (παιδείας ἐπιμέλεια), die zur „Verbesserung" (ἐπανόρθωσις) des Menschen beiträgt. Die pythagoreische Paideia bildet sodann, wie noch zu zeigen sein wird, bis Ende §133 das Leitthema. Innerhalb dieses Blockes (IVP §§58-133) wird nun direkt zu Anfang aufgezeigt, welche übernatürliche Macht dem λόγος des Philosophen innewohnt. Der Autor schafft hiermit das Fundament, um auf die „Lehre" des Samiers, dem sich selbst unvernünftige Lebewesen (ἄλογοι ζῷοι) fügten, eingehen zu können. Keineswegs sind die Wunder um ihrer selbst willen zur Vervollständigung der Informationen geboten. So werden nur diejenigen Wunderepisoden, die Pythagoras' „pädagogische Wortmacht" belegen, aus der Vorlage aufgenommen.[569]

---

chenen Passage §§233-236 über die φιλία.

[568] Das zeigt die Nahtstelle der beiden Themenblöcke (PVP §§22/23), die aufgrund der wörtlichen Parallelen mit Iamblich (PVP §22 = IVP §241; PVP §23 = IVP §60) durchgehend auf diese Quelle zurückgehen werden.

[569] So wird die Voraussage der Fischanzahl (IVP §36 p.21,6-14) aus der Reihe ausgegliedert und markant an anderer Stelle exponiert, *siehe* S.296.

PHILIP übersieht, daß Iamblich die eigentliche Wunderliste, die Mirabilia, erst im Kapitel über die Frömmigkeit (ὁσιότης §§134-156) des Pythagoras bringt (IVP §§134-136 p.76,6-77,9 = PVP §27 p.48,21 - §29). Dort sind die „bewundernswerten Taten" als Beweise für des Protagonisten besondere Verbindung zum göttlichen Bereich angeführt (IVP p.76,1 τὰ ἀπ' αὐτῆς θαυμαστὰ ἔργα, §137 p.77,12 καὶ ταῦτα μὲν ἔστω τεκμήρια τῆς εὐσεβείας αὐτοῦ). Die dargelegten Beobachtungen, die im folgenden noch vertieft und eingehender zur Darstellung gebracht werden, mögen genügen, um zu erkennen, daß die Gliederung PHILIPs nicht der vom Autor intendierten Struktur entspricht. Leider wurde sein Schema in der Folge kritiklos übernommen und zur Grundlage weiterer Hypothesen.[570]
Bei allen Differenzen der beiden Biographien meinte PHILIP den „common purpose" in ihrer antichristlichen Intention zu erkennen.[571] So interessant PHILIPs Thesen auf den ersten Blick scheinen mögen, so wenig läßt sich seine Interpretation im einzelnen am Text verifizieren. Kritik an den alteingewurzelten Aussagen der Quellenforschung kann nur überzeugen, wenn sie auf deren Argumente im Detail eingeht und diese zu widerlegen versucht. Da PHILIP - ohne die Analyse zu berücksichtigen - eine auf nicht minder unsicheren Grundlagen basierende These entgegenstellt, zudem seine Überlegungen mit einigen Unschärfen, gar Sachfehlern durchspickt sind[572], ist seine These, Iamblich habe in seiner Lebensbeschreibung die *Vita* seines Lehrers Porphyrios exzerpiert und dadurch ein eigenes bewußtes Gegenkonzept zu ihr geschaffen, nicht zu halten.

D. Zur angeblichen Pythagorasvita des Apollonios von Tyana

Die Erwähnung eines Ἀπολλώνιος findet sich in den beiden *Pythagorasviten* (PVP §2 und IVP §254) jeweils an einer Stelle als „Quellenangabe". Dieser Informator wird gemeinhin mit Apollonios von

---

[570] Vgl. RAMOS JURADO *Jámblico de Calcis y el género biográfico* 284 und 289. Er übernimmt mit leichten Abweichungen PHILIPs Strukturschema (ebd. 286), und ordnet aufgrund der alten Viten-Klassifikation LEOs (ebd. 290f.) die *Vita* samt allen anderen von ihm besprochenen neuplatonischen Lebensbeschreibungen dem alexandrinischen, suetonischen Typ zu; ebd. 295.

[571] PHILIP *Biographical Tradition* 192; die Behauptung wird im einzelnen nicht begründet, sondern mit weiteren Spekulationen angereichert.

[572] Vgl. zur vertrackten Argumentationsweise in den „Forschungen" PHILIPs auch die Rezension zu seiner Monographie *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, v. FRITZ, K., Gnomon 40 (1968), 6-13.

Tyana identifiziert, weil die Suda für ihn einen Πυθαγόρου βίος angibt.[573] An der Richtigkeit dieser Bemerkung kann indes ernsthaft Zweifel angemeldet werden.[574] Darüber hinaus erheben sich gegen die Gleichsetzung des angeführten Gewährsmannes mit dem pythagoreischen Wanderphilosophen, dem Romanhelden des Philostrat, allerlei inhaltliche Bedenken.

Schon WYTTENBACH hatte die in Frage stehende Identifikation angezweifelt:

> „Nam si Tyaneus foret [bezogen auf die erste Erwähnung in §2 PVP], aliquam eius rei mentionem fecissent Porphyrius et Iamblichus: aut certe eius auctoritatem prae reliquorum auctoritate extulissent, et plura ex eo libro attulissent. Nunc *Apollonius* vocatur, ut unus e reliquis. Apuleius Tyaneum simpliciter *Apollonium* nominare poterat, ut in recenti eius memoria et enumeratione Magorum. Porro ratio et oratio illorum locorum apud Porphyr. et Iamblichum habet simplicitatem, elegantiam, doctrinam, nec notas fanatici ingenii, quo Tyaneus censetur ... *Tyanei* Vitam Pythagorae unus memorat Suidas: cuius error forte inde ortus est, quod Δόξας Πυθαγόρου ap. Philostrat. VIII, 19, cum *Vita Pythagorae* ab alio Apollonio scripta confudit."[575]

In Anlehnung daran hat später MÉAUTIS noch einmal die Gleichsetzung des Apollonius mit der „rätselhaften und mysteriösen" Figur des Tyanensers angezweifelt.[576] Selbst heute darf die Zuschreibung

---

[573] Diese Identifizierung hat sich seit ROHDE in der Forschung etabliert; vgl. ROHDE *Quellen* 572: „Zwar hat man nun bezweifelt, daß der Apollonius des Jamblichus und der Tyanenser Eine Person seien ..., indessen da Suidas die Biographie des Pythagoras dem Apollonius von Tyana zuschreibt, so darf man daran zunächst nicht zweifeln bis überzeugende Gründe gegen diese Aussage vorliegen."

[574] In der Suda s.v. Ἀπολλώνιος 3420 p.307,20 ADLER erscheint die Vita unter anderen unechten Werken: συνέταξε δὲ τοσαῦτα· Τελετὰς ἢ περὶ θυσιῶν, Διαθήκην, Χρησμούς, Ἐπιστολάς, Πυθαγόρου βίον. Es handelt sich hierbei um spätere Pseudepigrapha, die man als Projektionen der *Vita Apollonii* fingierte, denn der Wundermann wurde zur Autorität, zur paganen Symbolfigur in der Auseiandersetzung mit dem Christentum, und selbst Christen nahmen sein Vorbild ernst; vgl. SPEYER *Zum Bild des Apollonios von Tyana.* - Vgl. DÖRRIE, H., Art. ‚Apollonios 3.', Der kleine Pauly 1, 453,8f. „Schriftenverzeichnis im Suda s.v. (sicher alle unecht)".

[575] Zitiert nach KIESSLING I 12f. A.

[576] MEAUTIS *Recherches* 91 „Il a certainement existé une biographie des Pythagore mise sous le nom d' Apollonius. Mais que cette biographie ait été écrite par

an den „historischen" Apollonios nicht als *communis opinio* betrachtet werden, wenn gar Apollonios-Kenner für eine pseudepigraphische *Pythagorasvita* plädieren[577]; BOWIE möchte ebenfalls nicht unter den in der *Vita Apollonii* (PVA VIII 19) erwähnten δόξαι, wie sie wohl die Suda im Lemma „Apollonios" interpretierte, die bei Porphyrios und Iamblich verwendete *Pythagorasvita* des Tyanensers verstehen.[578] Im Hintergrund steht hier die Kritik an dem ungeschriebenen Gesetz, von dem die Befürworter der „Apollonios-These" ausgehen, daß nämlich Philostrat für seine *Apolloniosvita* die *Pythagorasvita* des Romanhelden selbst als Folie zugrunde gelegt habe[579]; diese Vermutung gibt dann die Veranlassung, durch den Vergleich der beiden Texte originale Apollonioszitate in der *Vita Pythagorica* des Iamblich entdecken zu wollen. Dennoch setzt auch BOWIE voraus, daß jedenfalls eine nachchristliche *Pythagorasvita*, die auf der *Apolloniosvita* des Philostrat fußte, unter dem Pseudonym „Apollonios" in Umlauf war.

Es liegt wohl letztlich an der Autorität ROHDEs, daß man heutzutage schlichtweg davon ausgeht, mit dem zweimal erwähnten „Apollonios" könne nur der Tyanenser oder aber eine ihm zugeschriebene Biographie des 2. Jh. n. Chr. gemeint sein, die einen Großteil unserer iamblichischen *Pythagorasvita* ausmache.[580] In

---

l'énigmatique et mystérieuse personnalité que fût Apollonius de Tyana, voilà qui n'est rien moins que certain."

[577] BOWIE *Apollonius of Tyana* 1691: „The Πυθαγόρου βίος is even less reliable."

[578] Vgl. BOWIE *Apollonius of Tyana* 1672 A.77; ebenso RADICKE *Apollonius of Tyana* (FgrHist IV A7, 1064) 151 und 154: „I would regard it as spurious."

[579] Vgl. dazu MEYER, E.: Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratos, Hermes 52 (1917), 371-424, vgl. ebd. 390 A.2 und 283f., wonach Philostrat für die Darstellung seines Weisen Apollonios dessen eigene Pythagorasvita zur Hilfe genommen habe, in Anlehnung an MILLER *Beziehungen* 138, der im kritischen Umgang mit den Thesen ROHDEs meint, „daß Apollonios selbst Züge aus seinem eigenen Leben in die Pythagorassage hineingetragen" und „Philostratus jene Schrift des Apollonius, obgleich er sie nicht citiert, gekannt und für seine Zwecke verwerthet" habe (ebd. 141). Dafür läßt sich aber kein einziger wirklich sicherer Anhaltspunkt finden, wie auch FLINTERMAN *Power, Paideia & Pythagoreanism* 79 meint (vgl. ebd. 77-79 zur „Apollonios-Frage"). SPEYER *Zum Bild des Apollonios von Tyana* 50ff. ist der Auffassung, Philostrat habe die allerdings gefälschten „Tagebücher des Damis" als Vorgabe von der Kaiserin Iulia Domna wirklich überreicht bekommen.

[580] So übernimmt auch BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* kritiklos diese Hypothese.

neuerer Zeit hat GORMAN im Detail die assoziativen Argumente ROHDEs auf die Probe gestellt und kam zu dem Ergebnis, daß

> „the attribution of one quarter of Iamblichos *De vita Pythagorica* to Apollonios of Tyana by Rohde and by many other scholars is not warranted either by any similarity in the views and literary style of the Tyanaean and those of the ‚Apollonios' of *VP.* 254 [sc. of Iamblichos] or by any evidence that other sections of Iamblichos' work were written by Apollonios of Tyana. On the contrary, most of the sections assigned to Apollonios of Tyana are the work of Iamblichos himself using a variety of unknown sources which still need to be determined."[581]

Porphyrios erwähnt den Namen zweimal in direkter Nähe (PVP §2 p.37,6 Ἀπολλώνιος δ' ἐν τοῖς περὶ Πυθαγόρου; §2 p.37,10). Dort erscheint er zwischen den Auszügen der hellenistischen Schriftsteller Neanthes und Duris von Samos, gefolgt von Timaios und Lykos. Diese gelten allesamt als Historiographen, woraus deutlich wird, daß Porphyrios für seine „Version A" der frühen Lebensgeschichte auf verläßliche Quellen zurückzugreifen bestrebt war (*siehe oben* S.118). Die dem „Apollonios" zuzuweisende Information läßt sich klar abgrenzen (PVP §2 p.37,6-15)[582], sie paßt aber ebensogut in den Gedankengang wie die Angaben der anderen erwähnten Autoren. Folgerichtig geht Porphyrios nach den Eltern im weiteren auf die Kinder des Pythagoras ein. Die alte Annahme, es handele sich bei den §§1-9 um die Auszüge eines „Handbuchs A mit Einschiebsel aus Apollonios [sc. von Tyana]"[583], ist jedenfalls zurückzuweisen. Wir haben es hier insgesamt mit der Eigenkomposition oder -kompilation des Autors zu tun, der in der Manier dokumentarischer Biographie die aussagekräftigsten Quellen anführt (vgl. S.118).

---

[581] GORMAN *The ‚Apollonios'* 144. BRISSON/SEGONDS *Jamblique* LVII schließen sich ihm an.

[582] Vgl. fr.1 bei RADICKE in FgrHist IV A7, 1064 mit Kommentar ebd. 155.

[583] So JÄGER *Quellen* 70, vgl. ebd. 5; 9; 30; dieses Handbuch entspräche dem, das HOWALD, E.: Handbücher als Quellen des Diogenes Laertius, in: Philologus 74 (1917), 119-130 (zur Kritik der These vgl. DELATTE *Vie* 33f.) als Vorlage für DL ausgemacht zu haben meint. ROHDE *Quellen* 574f. sprach noch bei der gesamten Textstelle (PVP §1-9) von einer „Quelle 1", die er als „eine citatenreiche, gelehrte Biographie des Pythagoras, aus älteren Autoren zusammengesetzt, nicht unähnlich der Quelle des Laertius Diogenes (VIII 1)" charakterisierte, wobei natürlich das jüngere Apollonioszitat Schwierigkeiten bereitet.

Nachdem Porphyrios Neanthes' Angaben über den Vater des Pythagoras, Mnesarchos, dargelegt hat, geht er dazu über, die Informationen über seine Mutter aus „Apollonios" vorzutragen:

1. Als Mutter des Pythagoras verzeichnet (ἀναγράφει[584]) Apollonios Pythais.
2. Sie gehört in die Linie des mythischen Stadtgründers von Samos, Ankaios.
3. Apollonios *referierte* selbst nur die Meinung gewisser Leute (τίνες), die Pythagoras, mit Bezug auf einen samischen Dichter, als Sohn des Apollon der Abstammung nach (τῷ γόνῳ) bekunden (ἱστορεῖν), der der vernunftgemäßen Rede nach (λόγῳ) ein Sohn des Mnesarchos gewesen sei.[585]
4. Pythagoras habe nicht nur Pherekydes und Hermodamas, sondern auch Anaximander gehört.

Das gesamte Umfeld wie auch die Diktion, die im Referat des angeführten Zeugen verwendet wird, legen es zunächst keineswegs nahe, unter dem besagten „Apollonios" den bekannten Asketen zu sehen. Darüber hinaus ist zu bedenken, daß Porphyrios ansonsten den

---

[584] Das Verb ἀναγράφειν (verzeichnen, aufschreiben) tendiert in Richtung einer sachlichen Berichterstattung oder erhebt zumindest einen solchen Anspruch, vgl. Polybios am Anfang seines Geschichtswerkes (I 1,1) über seine Vorgänger und Eunap über die Tätigkeit des Historikers Xenophon (VSoph 1,1,2); PVA V 37 über die Erkundung der indischen Flüsse des Apollonios von Tyana. Hätte der Literaturkritiker Porphyrios die schriftstellerische Tätigkeit des Apollonios, so wie sie uns ROHDE in Anlehnung an die angeblichen Apolloniospassagen bei Iamblich charakterisiert, mit diesem Terminus gewürdigt? Porphyrios benutzt jedenfalls sonst das Wort nur im engen Sinne, so auch im folgenden PVP §3 p.37,16f. bzgl. Duris, p.37,26 bzgl. der Inschrift, §4 p.38,3 bzgl. der Versicherung der Nachkommen des Pythagoras, wohl um die Glaubwürdigkeit seiner Quellen herauszustreichen.

[585] PVP §2 p.37,8-10 τινὰς δ' Ἀπόλλωνος αὐτὸν ἱστορεῖν καὶ Πυθαΐδος τῷ γόνῳ, λόγῳ δὲ Μνησάρχου φησὶν Ἀπολλώνιος. Dieser Satz wird von DES PLACES folgendermaßen übersetzt: „Certains le font naître d'Apollon et de Pythaïs, mais rationellement Apollonius lui donne Mnésarque pour père." Bei diesem Verständnis müßte DES PLACES im griechischen Text dann auch einen Hochpunkt setzen. Der Satz kann, wenn man den offensichtlichen Gegensatz (γόνῳ - λόγῳ) ernsthaft berücksichtigt, übersetzt werden: „Daß gewisse Leute ihn [als Sohn] des Apollo und der Pythais der leiblichen Abkunft nach, der vernünftigen Rede nach aber [als Sohn] des Mnesarchos erwähnen, sagt Apollonios." So auch die Übersetzung von MAKRIS *Πυθαγόρου βίος* 75.

Wundermann Apollonios, wie es Konvention ist, mit dem Beiwort Τυανεύς versieht.[586] Den weitverbreiteten Namen „Apollonios" spezifiziert er an anderen Stellen *immer* mit einem Zusatz, um den Leser nicht über die Identität im Unklaren zu lassen. [587]

Wie oben angedeutet, zieht man mehrheitlich mit ROHDE den Schluß, daß hinter der soeben beschriebenen Kurzzusammenfassung des Porphyrios jener Text steht, den Iamblich ohne Abstriche, aber auch ohne eigene Hinzufügungen, an den Anfang seiner *Vita* gesetzt hat (IVP §§3-25)[588]; vorsichtigere Quellenforscher erklären mindestens die §§3-8 zum Originaltext des Apollonios von Tyana.

Es soll kurz betrachtet werden, was die Passage bei Iamblich zu den vier bei Porphyrios dargelegten Informationen bietet:

1. Mnemarchos – Iamblich benutzt durchweg diesen Namen –, der Vater des Knaben, benennt seine Frau Parthenis wegen der Voraussage der Geburt eines Knaben durch Pythia in Pythais um (IVP §6).

2. Sowohl Mnemarchos als auch Pythais stammen aus dem Geschlecht des Koloniegründers Ankaios (IVP §4 p.6,26-7,3).

3. Der Verdacht des Epimenides, des Eudoxos und des Xenokrates wird zurückgewiesen, Apollon selbst habe Pythagoras gezeugt, jedoch bekräftigt, daß seine Seele als Begleiter des Gottes (συνόπαδος) unter seiner Führung (ὑπὸ τῆς ἡγεμονίας) stand oder noch enger auf ihn hingeordnet war (IVP §§7f.).[589]

---

[586] Vgl. Porph. *de abst.* III 3,41; *Contra Christianos* fr.60,5 HARNACK; vgl. fr.63,4 – hier ist klar, daß nur der Tyanenser gemeint sein kann. Dagegen hätte Porphyrios in der *Pythagorasvita* vorausgesetzt, daß der Leser die angegebene Pythagorasschrift automatisch mit dem Tyanenser in Verbindung bringen kann.

[587] Entweder mit ὁ τοῦ Μόλωνος (vgl. *ad. Il.* IX 1) oder ὁ διδάσκαλος ἡμῶν (vgl. *ad. Il.* XIX 79ff.,13), womit wahrscheinlich auch im zweiten Fall sein Vorbild für die Kommentierung, Apollonios Molon, gemeint ist.

[588] ROHDE *Quellen* 128 läßt das Exzerpt aus Apollonios bis IVP §25 p.15,20 reichen, ebenso LÉVY *Recherches* 105-108, der etwaige Unstimmigkeiten, was die Diskrepanz in der Aussage über die Lehrer angeht, durch kleine Einfügungen (des Iamblich) erklärt; vgl. 107 A.3. Die größte Unschärfe im Vergleich zu Porphyrios, daß nämlich bei Iamblich auch Thales als Lehrer angegeben ist, wird verschwiegen. RADICKE *Apollonios of Tyana* (FgrHist IV A7, 1064), nimmt zwar IVP §§3-25 nicht unter die Fragmente auf, plädiert aber (ebd. 155) mit ROHDE für ihre Zuschreibung an die (seiner Meinung nach pseudepigraphische) Biographie.

[589] Diese Vorstellung von der Seele in der Gefolgschaft eines Gottes entspricht der Darstellung im *Phaidros*; vgl. Platon *Phdr.* 248C3-5 ἥτις ἂν ψυχὴ θεῷ συνο-

4. Pythagoras wird von den Gelehrten Kreophylos und Pherekydes von Syros erzogen (IVP §9 p.8,10), später fährt er mit Hermodamas zu Pherekydes, Anaximander und Thales (IVP §11 p.9,10-15).

Vergleichen wir die vier Themenpunkte, werden die Diskrepanzen sofort deutlich; keine der Informationen entspricht in allem den jeweiligen Parallelen bei Porphyrios. Andererseits ist nicht von der Hand zu weisen, daß die Version des Iamblich die Grunddaten der porphyrischen Quelle ausgestaltet hat. Hätten wir in Iamblich das originale Apollonioszitat vor uns, wäre unverständlich, weshalb Porphyrios, der auf sachliche Dokumentation bedacht ist, wichtige Mitteilungen unterschlägt, die er außerdem aus der gesamten Passage hätte ziehen können: den eigentlichen Namen der Mutter, die Abstammung beider Elternteile von Ankaios, die weiteren Lehrer. Zudem weichen beide Darstellungen im 3. Punkt voneinander ab. Während der „Apollonios" des Porphyrios die differenzierte Betrachtungsweise (nach leiblicher Abkunft und vernunftmäßig) „gewisser Leute" (τίνας ... ἱστορεῖν) zur Vaterschaft des Apollon *referierte*, bezieht der Autor der Iamblich-Passage selbst Stellung; er lehnt die Befürworter der leiblichen Vaterschaft Apolls vehement ab – sie „verdächtigen" (p.7,24 ὑπονοοῦντες) und haben eben nicht erkundet (ἱστορεῖν) –, um dagegen die geistige Vaterschaft auf der Basis (neu)platonischen Gedankengutes zu verfechten.

Die Beobachtungen sprechen eher dafür, in der Passage des Iamblich eine Komposition zu sehen, die sich nur in ihren Grunddaten an jener Quelle orientierte, für die uns Porphyrios „Apollonios" als Gewährsmann angibt. So steht wohl auch bei Apuleius im Bericht über den Samier dieselbe *ältere* Tradition im Hintergrund (Apuleius *flor.* 15).[590]

παδὸς γενομένη κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν ἀεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι· Die Terminologie ἡγεμονία eines Gottes (*Myst.* VII 2 p.252,8; VIII 3 p.164,4-13; vgl. IX 9), und συνόπαδος als sein Begleiter, der unter Dämonen und Heroen zu zählen ist, entspricht zudem exakt der Ausdrucksweise des Iamblich und seiner Vorstellungswelt (*Myst.* I 10 p.36,9; II 10 p.94,19f.; vgl. I 3 p.8,14ff.); in der *Vita Apollonii* des Philostrat, die von der Gegenseite als Vergleichsfolie herangezogen wird (vgl. Anm.579), ist sie hingegen nicht zu finden. Dazu auch GORMAN *The ‚Apollonios'* 134.

[590] LÉVY *Recherches* 106f. erklärt, um ROHDEs These nicht in Gefahr zu bringen, die beiden Texte (Apuleius und Iamblichs Apollonios) als von einer gemeinsamen Quelle abhängig.

GORMAN hat in seiner Untersuchung zum „Apollonios-Problem" weitere Argumente angeführt, die eine Identifikation mit dem Tyanenser unwahrscheinlich erscheinen lassen: So nannte Apollonios selbst nach der *Vita* des Philostrat den Vater des Pythagoras keineswegs Mnesarchos, auch nicht Mnemarchos - wie angeblich bei Iamblich - sondern Mnesarchides (VIII 7[591]). Ebenso mutet es seltsam an, daß bei Philostrat Damis von einem Buch zur indischen Geographie des Pythagoras weiß (PVA II 17), dieser aber nach der dem Apollonios unterstellten Schilderung (IVP §§2-25) nie in Indien gewesen ist. Weiter ist zu bedenken, daß in dem Exzerpt des Apollonios am Ende der iamblichischen *Vita* Pythagoras einfach stirbt, obwohl ihn sein angeblicher Biograph zur Gattung der Dämonen (ἐν γένει δαιμόνων, Apollon. *ep.* 50 p.119 HERCHER) zählte und er seinerseits am Ende seines Lebens unter mysteriösen Umständen verschwand (PVA VIII 28). In diesem markanten Punkt zeigt die nüchterne Version des Iamblich (IVP §§254-264) keinerlei Bezüge zur *Vita Apollonii*, für die doch die Lebensbeschreibung aus der Feder desselben Wundermannes Pate gestanden haben soll.[592]

Die Vermutung, daß der bei Porphyrios erwähnte Apollonios eher in den Bereich der Geschichtsschreibung gehört, wird dagegen durch jene zweite, von Iamblich unter dem Namen „Apollonios" verbürgte Darstellung bestätigt. Hier erscheint der Gewährsmann - ebenfalls ohne genauere Spezifizierung - für die zuletzt gebotene Verfolgungsversion (IVP §254-264)[593], die denjenigen des Aristoxenos und des Nikomachos (§§248 p.133,11 - 253) gegenübergestellt wird. Dieser „Apollonius" hatte seinerseits offensichtlich das Geschichtwerk des Timaios als Vorlage benutzt, wie es der politische Aspekt des ganzen Abschnittes zu bestätigen scheint.[594] Daß der Wunderphilosoph Apollonios sich in wissenschaftlicher Weise, nach der Manier eines Historikers, mit den alten Quellen auseinandergesetzt haben soll oder das wenigstens vorzugeben bemüht ist, erscheint allein schon abwegig. Ebenfalls sprechen die dort zu finden-

[591] Zugegebenermaßen ist diese Stelle umstritten; der engl. Übersetzer der *Vita Apollonii*, CONYBEARE (vgl. Loeb Classical library 17, p.305 mit Index 618 s.v. ‚Mnesarchides'), versteht den Dativ Μνησαρχίδῃ final und bezieht ihn als *Patronymikon* auf Pythagoras selbst.

[592] Vgl. GORMAN *The ‚Apollonios'* 132.

[593] Vgl. fr.2 bei RADICKE in FgrHist IV A7, 1064 mit Kommentar ebd. 155f., der schließt: „One should regard the text as an early - and mostly overlooked example - of the Greek novel".

[594] Vgl. unten S.438 Anm.1080.

den hellenistischen Formen gegen einen Autor des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, der nach dem Bekunden seines Biographen schönes Attisch gesprochen hat (PVA I 7 ἡ γλῶττα Ἀττικῶς εἶχεν).[595] Das von ROHDE entworfene Phantom seiner Schreibart steht somit im diametralen Gegensatz zum Befund der beiden erhaltenen sicheren Apollonios-Stellen.[596]

Auf die von ROHDE dem Apollonios (von Tyana) zugeschriebenen Abschnitte ist GORMAN in seiner Untersuchung im einzelnen eingegangen. Die in Frage stehenden Passagen wollte er dabei seinerseits, wenn nicht Iamblich selbst, - und das ist die Kehrseite seiner Untersuchung - so doch für Aristoteles oder Aristoxenos verbuchen.[597] An einigen Stellen werden wir in der ausstehenden Behandlung der *Vita Pythagorica* auf seine Argumente zurückkommen.

Wenn hier auch (noch) keine beweiskräftige Identifikation für den in den Pythagorasviten angeführten Allerweltsnamen „Apollonios" angeboten werden kann[598], so mag wenigstens deutlich geworden sein, daß die traditionelle Gleichsetzung mit dem Tyanenser ernsthaft zu überdenken ist.[599] Jedenfalls führen die dem Gewährs-

---

[595] Wir begegnen hier typisch hellenistischen Formen (IVP §§254f. συναγηοχόσιν für συνηχόσι, εὕρασθαι, κατακληρουχηθῆναι); vgl. GORMAN *The ‚Apollonios'* 133.

[596] ROHDE projiziert am Anfang seiner Quellenanalyse den Stil der im folgenden ausgespähten angeblichen Apolloniosfragmente und seine eigenen phantasiereichen Vermutungen über den gänzlich unbekannten Autor Apollonios von Tyana in seine Charakterisierung hinein. Seine gesamte Argumentation ist *in puncto* des Stilkriteriums, das er am häufigsten zum Fundament seiner Zuweisungen macht, ein - sicherlich geschicktes - Konstrukt aus Zirkelschluß und willkürlichen Vorgaben; mit Recht wollte auch MÉAUTIS *Recherches* 93, der sich aber noch intensiver um Sachargumente hätte bemühen sollen, folgende Sätze nicht hinnehmen (ROHDE *Quellen* 123): „Vollends aber stimmt denn doch die Vorstellung des Apollonius von Tyana als eines unbedenklichen Fälschers der Geschichte nur allzu gut zu dem ganzen Charakter des Mannes, der auch zur Hebung seines eigenen Ansehens bewusste Unwahrheiten nicht überall verschmäht haben muß; wie man denn sein charlatanisch aufgeblasenes Wesen selbst hinter dem aus Wundermann und Redekünstler zusammengesetzten Idealbild, wie es uns Damis und Philostratus überliefert haben, noch ganz wohl erkennt."

[597] Iamblich: IVP §§2-25; 28-30; 68-73 (basierend auf Aristoxenos); 90-93 (neuplatonische Einflüsse); 215-222. Aristoteles: 29-31; 137-144; 147-150*. Aristoxenos: 177-178; 185; 265-267.

[598] Der RE-Artikel bietet unter dem Namen „Apollonios" nicht weniger als 128 verschiedene Einträge an.

[599] Eine sehr viel bessere Alternative wäre Apollonios Molon; vgl. Anm.587. Porphyrios war jedenfalls mit den Werken des alexandrinischen Gelehrten ver-

mann zugesprochenen Informationen dazu, in diesem angemessener einen Autor zu vermuten, der in den Bereich der pathetisch-rhetorischen hellenistischen Historiographie gehört, von der uns so wenig erhalten ist. Es ist somit angemessen, daß eine aufrichtige Behandlung des Themas nicht die spekulativen Zuschreibungen an Apollonios von Tyana kritiklos übernehmen und voraussetzen darf.

---

traut und bezeichnete ihn wohl als seinen Lehrer (*Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae* zu Il. IX 1ff. Z.26-30 ὡς καὶ Ἀπολλώνιος ὁ τοῦ Μόλωνος παρίστησι. Il. XIX 79ff. Z.13 Ἀπολλώνιος μὲν οὖν ὁ διδάσκαλος ἡμῶν). Wenn wir Apollonios Molon überwiegend mit rhetorischen Studien verbinden, so liegt das an der Macht der Angaben Ciceros; er war ein vielseitiger Gelehrter (vgl. BRZOSKA, Art. ‚Apollonios (85)', RE 2.1 (1895), 141-144, bes. 143). Daß er Homer kommentierte, wissen wir z.B. nur durch Porphyrios. Er verfaßte aber auch ein Geschichtswerk (vgl. SUSEMIHL II 491f. mit Nachtrag ebd. 674), in dem die dem „Apollonios" zugeschriebenen Angaben, die ja auf älterem historischen Material basieren (IVP §262 p.141,7 ὡς ἐν τοῖς τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήμασιν ἀναγέγραπται), durchaus ihren Platz beanspruchen könnten. Gerade die ihm nachgesagte Philosophenfeindlichkeit, die aus dem Fragment eines Werkes κατὰ φιλοσόφων (Scholion zu Aristophanes Nub. 144; vgl. D.L. III 34; das apologetische Geschichtswerk gegen die Juden FgrHist 728) zu Tage tritt, schimmert in dem gesamten Abschnitt (IVP §§254-264) durch, der ja alle möglichen Argumente zur Begründung der Verfolgung aufzubieten weiß. Im übrigen ist der Stil wahrlich des außerordentlichen Rhetoren (vgl. Cic. *Brut.* 316) würdig (vgl. auch die gelehrte Kallimachosreminiszenz IVP §259 p.139,20).

Erinnert sei auch noch an den Grammatiker Apollonios von Tyros, den Diogenes Laertios als Zeuge heranzieht (D.L. VII 1), an einen in der Suda angeführten Historiker Apollonios aus Aphrodisias, der sich für Orphik interessierte (α 3423 p.309,13f. ADLER Ἀπολλώνιος, Ἀφροδισιεὺς, ἀρχιερεὺς καὶ ἱστορικός. γέγραφε Καρικά, Περὶ Τράλλεων, Περὶ Ὀρφέως καὶ τῶν τελετῶν αὐτοῦ), an den als Grammatiker bekannten Apollonios Dyskolos aus Alexandrien, der nach der Suda (α 3422 p.309,6 ADLER) ein Werk Περὶ κατεψευσμένης ἱστορίας verfaßte, und an den nicht identifizierbaren (?) Apollonios, der als Verfasser einer Aischines-Vita genannt wird (Ἀπολλωνίου εἰς Αἰσχίνην ἐξήγησις, Vita Aeschinis; in: Dilts, M.R. (ed.): Scholia in Aeschinem, Stuttgart/Leipzig 1992, 2-5).

III. Teil: Strukturanalyse mit Teilkommentierung der *Vita Pythagorica*

Zugang zur kommentierenden Strukturanalyse

Um die Problematik der strukturellen Erschließung der *Vita Pythagorica* aufzuzeigen, werden einige der bisher vorgeschlagenen Gliederungsschemata vergegenwärtigt. Die von PHILIP zugrunde gelegte Teil-Gliederung wurde oben bereits als unzutreffend erwiesen (vgl. S.226). V. ALBRECHT gibt am Ende seiner Übersetzung des *Pythagoreischen Lebens* einen Gesamtüberblick über die Struktur. Er orientiert sich hierbei weitgehend an den redaktionellen Bemerkungen des Autors. Der Text läßt sich seiner Meinung nach in vier Hauptabschnitte unterteilen:

Kap. 1	Einleitung und Vorwort
Kap. 2-6	I. LEHR- UND WANDERJAHRE DES PYTHAGORAS
Kap. 7-11	II. EXOTERISCHES WIRKEN
Kap. 12-27	III. ESOTERISCHE LEHRE
	A. Voraussetzungen (14-17)
	B. Die eigentliche Schulung (18-27)
Kap. 28-33	IV. PYTHAGORAS ALS FÜHRER ZU DEN HAUPTTUGENDEN
	ANHANG

Im folgenden soll herausgestellt werden, daß das „exoterische Wirken" des Pythagoras den Höhepunkt eines ersten, biographischen Abschnittes bildet. DALSGAARD LARSEN weist in seiner Behandlung der *Vita* auf die Parallelität zur anonymen *Platonvita* hin, bezieht sich dabei aber nur auf die ersten 5 der insgesamt 36 Kapitel[600]:

---

[600] DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 84 A.81. Eine andere Parallelisierung der beiden Viten bietet RAMOS JURADO *Jámblico de Calcis y el género biográfico* 292: *vita Plat.* 1-2 ~ IVP §§3-8 (Vaterschaft und Verbindung zu Apoll); *vita Plat.* 2-4 ~

„Parallèle se présente ainsi:

Descendance d'Apollon	vita Plat.		c.1 ~	vita Pyth.	1-2
Songes	»	»	c.2 ~	» »	2
Relation d'élève	»	»	c.3 ~	» »	2-3
			(Socrate)		(Thalès)
Voyages (Egypte)	»	»	c.4 ~	» »	3-4
Fondation de l'école et enseignement	»	»	c.4 ~	» »	5ss.“

Diese Einteilung ist kaum nachzuvollziehen.[601] Hier war der Wunsch der Vater des Gedankens. Natürlich entdecken wir in der ausführlichen Biographie des Iamblich alle die typischen Motive für einen θεῖος ἀνήρ[602], doch reichen sie bei weitem nicht hin, die Form der gesamten *Vita* zu erschließen.[603] Aus seiner Erkenntnis folgert DALSGAARD LARSEN nämlich für die Erfassung der Lebensbeschreibung, sie entspreche der „forme de vie philosophique βίος θεωρητικός“. Der Großteil der *Vita* läßt sich aber mit der üblichen Darstellungsweise eines βίος nicht erklären. Wenn Iamblich zum Beispiel die Reden des Pythagoras in Kroton vollumfänglich in seinen Text einbaut, so entspricht er damit keineswegs den schriftstellerischen

---

IVP §§9-19 (Lehrer und Reisen); *vita Plat.* 4 ~ IVP §§20-26 (Schulgründung); *vita Plat.* 5 ~ IVP §§32ff. (Weisheit); *vita Plat.* 6 ~ IVP §249 (Tod).

[601] Die einzelnen Motive sind bei Iamblich nicht klar abgegrenzt, das Traummotiv erscheint hier z.B. in der Form des Orakels.

[602] Vgl. BIELER *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ* 17f. Es sind gerade die Philosophengestalten, an denen diese Motivik entwickelt wurde; Pythagoras ist einer der Archetypen, aus dessen Lebensbeschreibung solche Topoi für Gottähnlichkeit (z.B. in die nachchristlichen Philosophenviten) übertragen wurden. Dem individuellen Charakter des iamblichischen Werkes kommt man aber durch solche Allgemeinbeobachtungen nicht näher. Iamblichs *Vita Pythagorica* reicht weit über dieses starre Motivschema hinaus. Einige dieser typischen Züge sollen dennoch an Ort und Stelle der Veranschaulichung wegen vermerkt werden (vgl. Anm.613ff. und 624). Zur Kritik des „Sammelbegriffs“ θεῖος ἀνήρ vgl. BERGER *Hellenistische Gattungen* 1229f.
Ein vertieftes Verständnis des Phänomens des „göttlichen Menschen“ strebt COX *Biography* 17-30 für die Spätantike an, indem sie die Interdependenz von literarischer Motiventwicklung und kulturellem Bewußtsein in den Blick nimmt. Für die nachchristlichen Jahrhunderte unterscheidet sie die Kategorie des gottähnlichen Menschen und die des gottgleichen Göttersohnes (ebd. 30-44), in welche die Pythagorasgestalt gehöre (ebd. 39f.).

[603] Schon BIELER hat die motivischen Parallelen der beiden in Frage stehenden Viten aufgezeigt, ohne sie allerdings zugleich formal in eins zu setzen; vgl. BIELER *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ* 24 (zu Abkunft und Voraussage), 36f. (bedeutende Lehrer), 38 (Reisen), 42 (öffentliches Wirken).

Konventionen für einen θεωρητικὸς βίος, sondern bedient sich eher der Mittel des Historiographen.

Ausgewogener im Hinblick auf die Gesamtintention des Textes sieht KYTZLER in der *Vita* eine Grenzform: „Eine im Ansatz ernsthafte philosophische Abhandlung vermengt sich mit den Zügen der Legende."[604] Außerdem sei der Autor darum bemüht, seinen Protagonisten gegen die hemmungslose Übertreibung der ihm zugeschriebenen übermenschlichen Kräfte abzuschirmen. Legendarisches würde berichtet, um es dann zurückzuweisen, wie es bezüglich der göttlichen Abstammung des Pythagoras von Apoll geschehe.

Kytzler nimmt aber eine andere Grobgliederung des Textes vor als V. ALBRECHT:

Kap. 1-13	Legendäre Biographie
Kap. 14-33	Grundzüge der pythagoreischen Lehre und ein philosophisches Leben nach pythagoreischem Vorbild
Kap. 34-36	Kurzer Bericht über die Geschichte der pythagoreischen Schule.

Daß die *Vita Pythagorica* in drei selbständige Themenblöcke zu unterteilen ist, zu denen Schlußbemerkungen zur Schulgeschichte ergänzend hinzutreten (Kap. 34-36), wird im folgenden hervortreten. Es muß allerdings eine ganz andere Strukturierung angenommen werden, weil sich in den Kapiteln 14-33 zwei unterschiedliche Intentionen genauer gegeneinander abgrenzen lassen.

DILLON und HERSHBELL strukturieren den Text mit Hilfe der κεφάλαια, die sie in ihrer Übersetzung den einzelnen Kapiteln als Überschriften voransetzen, in 6 große Abschnitte[605]:

1) Kap. 2-5	Die frühen Lebensjahre
2) Kap. 6-8(mit §36)	Beginn der öffentlichen „mission"
3) Kap. 8(ab §37)-11	Abfolge der Reden
4) Kap. 12-27	Überblick über Pythagoreische Philosophie und Lebensweise
5) Kap. 28-33	Die pythagoreischen Tugenden
6) Kap. 34-36	Abschluß

[604] In ENGELS/HOFMANN *Spätantike* 483f.
[605] DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 27f.

O'MEARA, der darauf hinweist, daß sich Iamblich bei der formalen Gestaltung seines Stoffes an den Vorschriften für die epideiktische Rede orientiere, kommt so denn zur folgenden Gliederung („roughly")[606]:

Kap. 2-6	Abstammung, Vaterland, Erziehung, Reisen
Kap. 13-25	Seine Unterweisung
Kap. 28-33	Tugenden und Taten
Kap. 34-36	Themen, die nicht in das Schema passen

Am Aufbau eines Enkomions sehen auch BRISSON und SEGONDS die Gestaltung des Textes orientiert und grenzen folgende sechs Themenblöcke voneinander ab[607]:

1) Kap. 2 §§3-9 Herkunft des Pythagoras
2) Kap. 2-5 §§10-27 Seine Ausbildung
3) Kap. 6-33 §§28-240 Seine Taten und Worte
   - Kap. 6-27 §§28-134 (Krotonreden und Schulkonzept) „le plan matériel"
   - Kap. 28-33 §§134-240 (Tugenden) „le plan spirituel"
4) Kap. 34 §§241-247 Alles außerhalb des Schemas
5) Kap. 35 §§248-264 Ende der Schule
6) Kap. 36 §§265-267 Liste der Schüler

Die Auswahl der verschiedenen Gliederungsvorschläge möge lediglich verdeutlichen, wie schwer man sich mit der Bestimmung der formalen Struktur und - damit verbunden - mit der literarischen Einordnung der *Vita* tut. Bei den angeführten Autoren werden der strukturellen Erfassung entsprechend verschiedenste Erklärungsansätze zur Aussageabsicht des Textes angeboten, wenn die Betonung auf der apologetischen Tendenz oder dem Missionscharakter liegt,

---

[606] O'MEARA *Pythagoras revived* 36 A.19: Kap. 7-12 und 26f. fallen aus dem Schema heraus, weshalb es nicht hinreicht, um die literarische Gestaltug der *Vita Pythagorica* zu erschließen.

[607] BRISSON/SEGONDS *Jamblique* XVII.

die Nähe zur Lobrede oder zur antiquarischen, alexandrinisch-suetonischen Biographie angedeutet wird.[608]

Eine methodisch konsequent vollzogene Lektüre des Textes wird eine vom Autor intendierte Struktur erkennen lassen.[609] Iamblich reiht in der *Vita Pythagorica* den Stoff nicht wahllos aneinander. Er strukturiert ihn nach bestimmten Kategorien oder Themenbereichen. Ausgehend von den redaktionellen Bemerkungen soll dem Kompositionsprinzip nachgespürt werden. Soweit der Text es rechtfertigt, sind über die gliedernden auktorialen Markierungen hinaus kleinere Abschnitte abzugrenzen. Erst wenn über den Textaufbau Rechenschaft abgelegt und damit Einblick in die literarische Arbeitstechnik des Autors gewonnen ist, kann der Versuch gewagt werden, die *Vita* im literaturgeschichtlichen Umfeld einzuordnen. Zudem vermag erst durch die detaillierte formale Analyse der Eigencharakter der *Lebensbeschreibung* und die Eigenleistung des Autors klar hervorzutreten.

Die kommentierende Strukturanalyse soll zeigen, wie der Autor das ihm zur Verfügung stehende Traditionsmaterial über übliche literarische Kompositionsregeln hinaus in freier Handhabung zusammenfügt und dabei die Ausgestaltung seines Textes ganz in den Dienst seiner universalen Aussageabsicht stellt. Ausgehend von seiner Leitfigur Pythagoras entwirft er ein umfassendes Konzept einer pythagoreisch verstandenen philosophischen Lebensweise, das dem Rezipienten in drei gleich großen Themenblöcken entgegentritt. Die Praxisbezogenheit der *Vita* kann aber nur erwiesen werden, indem außer der textimmanenten Kohärenz der einzelnen thematischen Abschnitte exemplarisch aufgezeigt wird, daß deren inhaltlichen Aspekte transzendieren und sie im zeitgenössischen philosophischen Kontext auf einen Verstehenshorizont treffen. Die Beschreibung der Verschränkung von inhaltlicher Grundintention und formaler Gestaltung soll zum tieferen Verständnis der *Vita Pythagorica* als einer lebens- und praxisbezogenen *praeparatio philosophica* führen.

---

[608] Die zuletzt genannte formgeschichtliche Bestimmung der *Vita* geht auf PRIESSNIG *Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane* 26 zurück und wurde seitdem oft wiederholt. Derselbe Autor sah den Text in seiner inhaltlichen Stoffgestaltung als eine „philosophisch-theologische Belehrungsbiographie" an.

[609] Die als Anhang (S.478ff.) hinzugefügte Übersicht zur Struktur von *De Vita Pythagorica* kann parallel zur Lektüre des nächsten Hauptteiles mitverfolgt werden.

1. Die eigentliche Biographie (§§2-57)

Geburt und Aufwachsen (§§2-11)

Nachdem (*oben* S.207) die ersten Zeilen des Textes als Einleitung zum pythagoreischen Gesamtkompendium erwiesen wurden, ist die Eröffnung der *Vita Pythagorica* in drei Zeilen zu erkennen, die den Götteranruf des Proömiums aufgreifen und die Figur des Pythagoras zur „Leitgestalt" (ἀρχηγός) für das Vorhaben erheben (IVP §2 p.6,2-5):

> μετὰ δὲ θεοὺς ἡγεμόνα ἑαυτῶν προστησόμεθα τὸν ἀρχηγὸν καὶ πατέρα τῆς θείας φιλοσοφίας, μικρόν γε ἄνωθεν προλαβόντες[610] περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ καὶ τῆς πατρίδος. „Gleich nach Göttern stellen wir als unseren Geleiter den Urheber und Vater der göttlichen Philosophie voran, indem wir ein wenig vorher anfangen bei seiner Abstammung und seinem Vaterland."

Der hier angedeutete Abschnitt über die „Vorgeschichte" des samischen Philosophen reicht bis zum Ende der Schilderung seiner Geburt in §8[611], wo es abschließend heißt:

> καὶ περὶ μὲν τῆς γενέσεως τοσαῦτα, „Soviel über seine Geburt/Herkunft".

Mit γένεσις als *terminus technicus* der Lobreden-Theorie, im Anschluß an die Darstellung von γένος und πατρίς, ist die zuvor behandelte Frage nach den Umständen der Geburt gemeint, „ob etwas Bezeichnendes im Zusammenhang mit der Geburt geschehen ist" (εἴ τι σύμβολον γέγονε περὶ τὸν τόκον).[612]

---

[610] Vgl. §115 p.66,10f. ἀρξώμεθα δὲ μικρὸν ἄνωθεν und die Ausdrucksweise in *Comm. Math.* 1 p.10,5 ἀρξώμεθα δὲ ἀπὸ τοῦ πρώτου ἄνωθεν ἀναλαβόντες.

[611] Die Quellenforschung hat hier in Anlehnung an die wenigen Zeilen bei Porphyrios, der das Orakel zur Geburt des Pythagoras unter der Quellenangabe eines Apollonios bietet, den gesamten Abschnitt der §§3-25 dem Apollonios von Tyana zugeschrieben (dazu ausführlich S.228ff.); schon auf MEINERS zurückgehend, vgl. KIESSLING I 11 A.; ebenso ROHDE *Quellen* 128f. und LÉVY *Recherches* 105ff. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 88 A.12 verweist hingegen auf Nikomachos aufgrund der Berührung von IVP §19 mit Ps.-Iambl. *theol. ar.* p.53,1ff.

[612] Menander Περὶ ἐπιδεικτικῶν p.371,3-5. Πατρίς, γένος und γένεσις sind genau die Stichworte, an denen sich der Verfasser einer Lobrede zunächst zu orientieren hat. Vgl. z.B. Xen. *Ages.* 1,4 τῇδέ γε μὴν καὶ κοινῇ ἄξιον ἐπαινέσαι τήν τε πατρίδα καὶ τὸ γένος αὐτοῦ.

Innerhalb dieses Abschnittes begegnet man den für die Lebensbeschreibung eines göttlichen Menschen typischen Motiven: Weissagung der Geburt und der Vorzüglichkeit des Kindes[613], (IVP §5 p.7,12-15)

- „daß ein Kind geboren würde, das sich in der Schönheit (κάλλει) und Weisheit (σοφίᾳ) von allen Menschen, die je gelebt haben, unterscheiden und dem Menschengeschlecht für die ganze Lebensgestaltung der größte Nutzen sein werde (μέγιστον ὄφελος εἰς σύμπαντα τὸν βίον)",

- Geburt auf einer Reise[614], besondere Namensgebung.[615]

Trotz der übernommenen Motivik ist doch auffällig, daß die *Vita* des Iamblich in differenzierender Weise eine Gottessohnschaft des Protagonisten vertritt, indem der Autor die mythologische Darstellung ablehnt, nach der Pythagoras' Mutter Parthenis dem Gotte Apollon beigewohnt habe.[616] „Letzteres darf man keineswegs zugeben" (IVP §7 p.26f.), womit Iamblich seine eigene Meinung wiederzugeben scheint, die er in den ältesten Quellen verbürgt sah.[617] Um

---

[613] Vgl. BIELER *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ* 24.

[614] Vgl. BIELER *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ* 29f.

[615] Vgl. BIELERs allgemeine Darlegungen zu den Namen der θεῖοι ἄνδρες 30-34; ebd. 30: „Zwischen Namen und Namensträger besteht ... eine enge mystische Beziehung." Für die Erklärung des Namens „Pythagoras" kursieren in der Tradition mehrere Deutungen; vgl. DLVP 21 (nach Aristipp); weitere Erklärungsversion im Etymologium Magnum (cod. Vindob.) s.v. Πυθαγόρας, vgl. dazu DELATTE *Vie* 194.

[616] So wird die Empfängnis des Platon in der *Vita* des Olympiodor (1,10f.) dargestellt. RIEDWEG *Pythagoras* 18-20 erkennt neben sonstigen Bezügen zur christlichen Tradition in der Ablehnung der göttlichen Zeugung „implizite Polemik" gegen das Christentum (vgl. Mt 1,23); die Umbenennung der Mutter von Parthenis („Jungfräuliche") in Pythaïs sei „eine unverkennbare Spitze gegen die christliche *parthénos* Maria" (ebd. 19).

[617] Vgl. Heraklit VS 22 B129; Herodot IV 95. Nach Porphyrios hat Apollonios eine Ansicht referiert, die zwischen vernunftmäßiger und leiblicher Abkunft unterschied (*siehe oben* S.234); dieser hätte Iamblich wohl zustimmen können.
Iamblich nennt den Namen Μνήμαρχος für den Vater, während er *vulgo* Μνήσαρχος heißt; vgl. BOLLANSÉE *Hermippos of Smyrna* (FgrHist IV A3) 262 A.93.
Vgl. DEMAND *Pythagoras, son of Mnesarchos*, die die späteren Mitteilung des Hermipp (FgrHist IV A3, 1026 Hermipp fr.23), er sei δακτυλιογλύφος (Ringgraveur) gewesen (vgl. Apuleius *flor.*15 p.21,10f. HELM), aufgrund archäologischer Forschung (BOARDMAN) und seltsamer Kombinationen, als historisch erweisen, zudem „seal engraving" als „background" für Pythagoras selbst ausgeben und folgern

die rationalere Sicht der Geburtsumstände „auszugleichen", wird in der Vorstellungswelt von Platons *Phaidros* ausgeführt, daß die Seele des Pythagoras unter der Führung des Apoll (ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας) stand, ja in noch vertrauterer Weise (οἰκειότερον ἔτι) auf diesen Gott hingeordnet war. Sie sei auf Erden herabgesandt worden, was durch die Umstände der Geburt und die Weisheit seiner Seele bewiesen (τεκμαιρόμενος) werde.[618]

Nach den exponierten Aussagen über die wahre Herkunft und das Wesen des Kindes, die über die ganze Schrift hin bestimmend sind[619], folgt die Darstellung von „Aufwachsen und Erziehung" (ἀνατροφή/παιδεία).[620]

Der Abschnitt über die Heranbildung des Knaben setzt ab §9 ein: Für die Geburt seines Sohnes hatte der Vater Mnesarchos eigens dem Pythischen Apollon mit dem Bau eines Tempels gedankt. Diese Erwähnung knüpft an die Aussagen des vorangegangenen Kapitels an, wonach die Seele des Jungen Begleiterin des Gottes Apoll war.

> „Das Kind zog er groß mit vielseitigen Lehrgegenständen und in den wertvollsten", τόν τε παῖδα ποικίλοις παιδεύμασι καὶ ἀξιολογωτάτοις ἐνέτρεφε (§9 p.8,8f.),

---

will (ebd. 96): „If seal engraving was his background, it is a factor to be taken into consideration when evaluating the ancient traditions." Ich möchte dennoch diesen „Faktor" bei der weiteren Interpretation aussparen.

[618] Zur Stelle *oben* S.211. Des Pythagoras Beziehung zu Apollon zeigt SCHOTTLÄNDER *Apollon und Pythagoras* mit großem Vertrauen in die Authentizität der Quellen auf. Sieht man von der historischen Betrachtungsweise ab, verdeutlicht der Aufsatz, wie man, ausgehend von der frühen Verbindung des Pythagoras mit dem Apoll-Kult (vgl. GIANGIULIO *Sapienza pitagorica e religiosità apollinea* 9-27), ihn *später* in jeglicher Hinsicht als den Stellvertreter Apolls auf Erden interpretieren konnte, als den wahren Vermittler von Kultur, der Musik, der Medizin, der Mantik, der Wissenschaften, als „Archeget der tieferen Geschichtserkenntnis" (ebd. 345) und einer „wissenschaftlichen Pädagogik" (349).

[619] Vgl. BERGER *Hellenistische Gattungen* 1263 „Wie in den Evangelien bleibt die Frage, ob der Dargestellte göttlicher Natur sei, über die ganze Schrift hin bestimmend." Vgl. ebd. die Liste aller Stellen: IVP §§10, 15, 16, 30, 31, 91, 92, 133, 177, 255 dagegen PVA nur I 6 und VII 36. BERGER unterscheidet nicht zwischen Motivinhalt und Aussageabsicht des Autors. Die *Vita* nähert sich vor allem in den Bestimmungen über das Wesen des Pythagoras in ihrer Topik der Lobrede über einen Gott (Hymnos) an; vgl. dazu PERNOT I 216-237.

[620] Hierin entspricht der Autor weiterhin den Erfordernissen für eine Lobrede, die diese beiden Bereiche nach den oben angeführten Kategorien verlangt (Menander Περὶ ἐπιδεικτικῶν p.371,18.24). Die beiden Stichworte finden sich wörtlich im κεφάλαιον zu diesem Abschnitt und klingen im Text selbst an (IVP §9 p.8,13 ἀνετρέφετο, §10 p.8,21f. ἡ ἐκ βρέφους παιδεία).

indem er es den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit und den Tempelpriestern überläßt.[621] Seine außerordenliche frühreife Entwicklung wird gleich zu Anfang des Kapitels zum Ausdruck gebracht (§9 p.8,13f.):

> „Und er wuchs heran in Glück, schöner und den Göttern gefälliger als alle, die je bekannt waren", ὁ δὲ ἀνετρέφετο εὐμορφότατός τε τῶν πώποτε ἱστορηθέντων καὶ θεοπρεπέστατος εὐτυχηθείς.[622]

Selbst die Alten (πρεβύτατοι) zollen ihm Achtung und seine Anerkennung gipfelt im Bekenntnis, er sei ein Kind Gottes, θεοῦ παῖς (§10 p.8,20).[623]

Was hier schon im Vorausblick auf die spätere Geistesvollkommenheit voransteht, ist typisches Motiv einer Biographie. Prägnant auf das Wesentliche zurückgeschmolzen findet sich das zusammen-

---

[621] Die einleitenden Bemerkungen zu Beginn von §9 stehen nicht in Übereinstimmung mit der Darstellung in §11, wonach - historisch wahrscheinlicher - Pythagoras mit Hermodamas, einem Nachkommen (ἀπόγονος) des Kreophylos, und nicht mit diesem selbst Umgang hatte. Das Problem läßt sich lösen, wenn man p.8,10 statt Κρεοφύλῳ zu lesen, Κρεοφυλείῳ (vgl. die Wiederaufnahme §12 p.9,10f.) konjiziert. Vgl. auch BRISSON/SEGONDS *Jamblique* LXII, die allerdings mit unklarer Begründung in bezug auf §11 Platon *R.* 600A/B als mögliche Vorlage anführen (in der von ihnen angeführten Übersetzung sind die Namen der Dialogpartner vertauscht). Iamblich oder dessen Vorlage müßten Platon völlig mißverstanden haben.

[622] Die Gestaltung entspricht ganz den formalen Vorgaben für die Lobrede: Menander Περὶ ἐπιδεικτικῶν p.371,14-17 μετὰ τὴν γένεσιν ἐρεῖς τι καὶ περὶ φύσεως, οἷον ὅτι ἐξέλαμψεν ἐξ ὠδίνων εὐειδὴς τῷ κάλλει καταλάμπων τὸ φαινόμενον ἀστέρι καλλίστῳ τῶν κατ' οὐρανὸν ἐφάμιλλος.

[623] Gerade die großen griechischen Kultgestalten wurden als θεοῦ παῖδες bezeichnet (vgl. Plat. *Tim.* 40D9-10). Vgl. auch NORDEN *Agnostos Theos* 193f. A.1, der auf die unteritalischen Goldplättchen hinweist. Speziell zur Deutung von θεοῦ παῖς vgl. auch GORMAN *The ‚Apollonios'*, der die Wendung als polemischen Ausdruck in der heidnisch-gnostisch-christlichen Auseinandersetzung ausmacht, den Porphyrios (*c. Chr.* fr.48 HARNACK) aufgebracht habe, und den Apollonios von Tyana noch nicht in der Weise hätte verwenden können. Vgl. Plot. II 9,9,57; Porph. *ad Marcellam* 7, wonach die θεῶν παῖδες „den glückseligen Weg zu den Göttern vollendet haben".
FESTUGIÈRE *Sur le «De Vita Pythagorica»* 490f. meint, eine Parallele zu dieser Stelle in der *Vita Antonii* (Kap. 4; MPG 26, 845C) zu erkennen; dort heißt es aber ἐκάλουν θεοφιλῆ, - ein Attribut, das Iamblich gerade nie für Pythagoras wählt.
Nach BERGER *Hellenistische Gattungen* 1263 blieb das pagane Motiv der „göttlichen Natur" der beschriebenen Person bei den jüdischen Autoren den einzigartigen Gestalten Mose (Philo *Vita Mosis*) und Jesus vorbehalten.

fassende Element zur biographischen Umschreibung der geistigen Frühreife einer hervorragenden Persönlichkeit[624] bei Lukas (2,52), hier als Abschluß der Kindheitsgeschichte Jesu (in Rückgriff auf Vers 40 und Luk 1,80):

> Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν [ἐν τῇ] σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώπους. „Und Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen."[625]

Wenn es sich dabei um ein topologisches Element handelt, soll damit nicht gesagt sein, daß es keinen Bezug zur Realität hätte. Ein Topos ohne historischen Verstehenskontext ist zwar denkbar, wäre aber in jeder Hinsicht sinnentleert. Der Realismus eines Topos zeigt sich in dem Grade, wie er das Typische auf dem Hintergrund der Erwartungshaltungen des jeweiligen Publikums zu erfassen vermag. So läßt sich in ihm jedenfalls ein historisches Bild von der zeitgebundenen Mentalität oder des Wahrnehmungsrasters gewinnen.

In §10 (p.8,21f.) werden drei Aspekte genannt, die das Wesen des göttlichen Kindes prägen; es sind dies Anerkennung, Erziehung und

---

[624] Vgl. auch BIELER *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ* 34-36. Alle von BIELER im folgenden (ebd. 36-40) vermerkten Motive finden sich in unserer Pythagorasvita teilweise mehrfach betont – hier nur auswahlhaft angeführt – in diesem Abschnitt: besondere Schönheit (§9 εὐμορφότατος, §10 φυσικὴ θεοειδεία), frühe Entwicklung der sittlichen Persönlichkeit (§10 σεμνότατος σωφρονέστατός τε), Wohlgefallen vor Gott und den Menschen (§10 κομιδῇ τε νέος ἔτι ὑπάρχων ἐντροπῆς πάσης καὶ αἰδοῦς ἠξιοῦτο ἤδη καὶ ὑπὸ τῶν πρεσβυτάτων), Bedeutsamkeit der Lehrer (Kreophylos v. Samos, Pherekydes v. Syros, Anaximander), Motiv des Lieblingsschülers (§12 ὥστε πάντας αὐτὸν ἀγαπᾶν καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ θαυμάζειν ... καὶ δὴ καὶ ὁ Θαλῆς ἄσμενος αὐτὸν προσήκατο, καὶ θαυμάσας τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους νέους παραλλαγήν), Überlegenheit des Schülers (§12 οὐ μὴν τοσούτων γε προτερημάτων οὔτε φυσικῶς οὔτε ὑπ' ἀσκήσεως ἐπιτετευχέναι ἑαυτὸν ἔλεγεν [sc. Θαλῆς], ὅσων τὸν Πυθαγόραν καθορᾶν·), Vorwissen des Lehrers um die künftigen Größe (§12 ὥστε ἐκ παντὸς εὐηγγελίζετο, εἰ τοῖς δηλουμένοις ἱερεῦσι συγγένοιτο, θειότατον αὐτὸν καὶ σοφώτατον ὑπὲρ ἅπαντας ἔσεσθαι ἀνθρώπους), Aufsuchen mehrerer Lehrer (außer §§9-12 „Lehrer der griechischen Kultur" vgl. §§13-19 „Lehrer anderer Kulturen").

[625] DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 39 A.13 führen nicht zu Unrecht diese Stelle an, um bei Iamblich in dem auffälligen εὐηγγελίζετο (§12 p.10,7) „almost certainly an anti-Christian reference" zu erkennen. Sowohl inhaltlich wie auf struktureller Ebene entsprechen nämlich die Lobesworte des Thales (vgl. Anm.624) dem Bibelzitat, das am Ende der Begegnung mit den Schriftgelehrten im Tempel zu lesen ist. Iamblich würde mit dem Prädikat die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer allgemein auf das εὐαγγέλιον lenken und damit bei ihm den Vergleich zwischen Pythagorasvita und Aussagen über Jesus provozieren wollen.

naturgegebene Gottähnlichkeit (δόξα, παιδεία, φυσικὴ θεοειδεία). Wie wir noch sehen werden, entspricht die Konzeption des gesamten Textes diesen drei Leitideen, denn in drei Hauptteilen wird jeweils eines dieser drei Motive ausführlicher zur Anschauung gebracht. Der biographische, erste Teil wird im weiteren Verlauf von dem Aspekt des „Ruhmes" (δόξα) dominiert, der in Anerkennung und Bewunderung (θαυμάζειν)[626] durch die Außenwelt zum Ausdruck kommt. Der vorliegende kleine Abschnitt spielt somit eine wichtige Rolle für das Verständnis des Gesamttextes; der Autor hat diese von ihm selbst verfaßte allgemeine Erläuterung bewußt an einer Nahtstelle nach der Beschreibung der γένεσις und vor der des Ausbildungsganges eingefügt.

Im folgenden vermittelt Iamblich die ersten pythagoreischen Grundwerte in Form eines Tugendkataloges. Sieben positive Eigenschaften spricht er Pythagoras zu, und vor sechs negativen Vorwürfen verwahrt er ihn.[627] Der Autor schaut damit auf den großen Mittelteil des Textes voraus und gibt im Kern die Themen vor, die er in seiner Einleitungsschrift in die Pythagoreische Philosophie betont wissen möchte (p.8,24-29):

> „Er ordnete [sein Wesen] durch Gottesdienste (θρησκείαι), Wissenschaften (μαθήματα) und auserwählte Lebensformen (δίαιται ἐξαίρετοι), Beständigkeit der Seele (εὐστάθεια ψυχῆς) und körperliche Zurückhaltung (καταστολὴ σώματος), innere Heiterkeit (εὐδία) in Wort und Tat und eine unnachahmliche Seelenruhe (ἀμίμητος γαλήνη): nie fiel er dem Zorn (ὀργή), nie dem Gelächter (γέλως), nie dem Wetteifer (ζῆλος) oder dem Ehrgeiz (φιλονεικία), nie sonst einer Wallung (ταραχή) oder Voreiligkeit (προπέτεια) zum Opfer – so glich er einem guten Daimon, der in Samos Wohnung genommen hatte."[628]

Ein weiteren Wertekatalog finden wir abschließend in §32, wo die Tugenden als Begründung für die Bewunderung des Pythagoras angeführt werden (vgl. die Gegenüberstellung S.273).

---

[626] Zur „Bewunderung" als typischem Element des Enkomions PERNOT I 282-284; 283: „Elle est le superlatif de l' *enkômion*."

[627] Die Verneinung negativer Eigenschaften ist in biographischen charakterisierenden Katalogen eine häufige Darstellungsweise, die sich in den Anweisungen für die epideiktische Rede findet; Menander Περὶ ἐπιδεικτικῶν p.416,13-15.

[628] Nach REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk* 32f. hat Athanasius das hier geschilderte Philosophenideal ins Christliche übertragen.

Ausbildungsphase – Die Bildungsreisen des Philosophen (§§11-19)

Nach der Phase des Ephebenalters (§9 p.8,6-9,5; vgl. §11 p.9,1) erfährt der Lebenslauf durch die Flucht vor der Tyrannis eine neue Wendung; hier beginnt die Darstellung der Bildungsreisen des nunmehr Achtzehnjährigen (§11 p.9,5f.), die sich erst auf den hellenischen Bereich erstrecken (Pherekydes, Anaximander, Thales §§11-12 p.9,5-10,9[629]) und danach über diesen hinaus den Philosophen zu den traditionellen Kulturvölkern gelangen lassen (§§13-19). Im einzelnen unterteilt sich der Abschnitt über die Ausbildung des Pythagoras grob wie folgt:

§§11-12 p.9,5-10,9 Ausbildung im hellenischen Bereich

§§13-19 Ausbildung im außergriechischen Bereich

§§15-17 Episode der Überfahrt nach Ägypten

Nach dem Aufenthalt in Phönikien bei den Nachkommen des Naturforschers und Propheten Mochos[630] wird die Überfahrt des Py-

---

[629] Die Darstellung der Ausbildung bei Thales ist am Muster für die Lobrede orientiert, wenn der Lehrer den Vorsprung des Pythagoras vor allen seinen Altersgenossen hervorhebt (§12 p.9,19f. θαυμάσας τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους νέους παραλλαγήν); vgl. Menander Περὶ ἐπιδεικτικῶν p.371,31-372,1 τοῦτο θαυμάσεις, ... ὅτι ἐν οἷς ἐπαιδεύετο διαφέρων τῶν ἡλίκων ἐφαίνετο.

[630] Er erscheint im Vorwort bei Diogenes Laertios unter den bedeutenden Vertretern der außerhellenischen Philosophie ebenso als Phöniker: man wird dort mit DIELS *Doxographi* 250 A.1 nach FABRICIUS, I.A.F.: Bibliotheca Graeca, Hamburg ^{4}1790, 119 Μῶχος lesen; anders MARCOVICH in der neuesten Edition, der Ὦχος übernimmt. Vgl. auch Strabo XIV 2,14, der mit Berufung auf Poseidonios Mochos als Begründer der demokritischen Atomlehre anführt, außerdem Sextos Empirikos *M.* IX (*adv. dogm.* III) 363 (= Demokrit VS 68 A55) und Damaskios *de principiis* I 323,6-16 RUELLE (III p.166,8-22 WESTERINK/COMBÈS). Ampelius II 7 kennt ihn als den Erfinder der Waage; man muß hier nicht mit dem Herausgeber der Budé-Edition an der Überlieferung zweifeln (ed. ARNAUD-LINDET p.57 A.21 „on n'a pas de référence à un personnage de ce nom dans les textes anciens"); vgl. LAQUEUR, R., Art. ‚Mochos', RE 15.2 (1932), 2314. Ein Scholion in der Hs. F bemerkt: μῶχος ὁ φυσιόλογος προφήτης (NAUCK p.14).
Die Behauptung von GREEN *Did Pythagoras follow Nazirite rules* 42, mit dem hier erwähnten orientalischen Gelehrten sei der Gesetzgeber Mose gemeint, kann nicht überzeugen. Iamblich folgte in diesem Falle der Denkweise der griechischen Apologetik. Laut Origenes *contra Celsum* I 14 hatte schon Hermipp in seinem

thagoras nach Ägypten[631] in einer anschaulich ausgestalteten Episode (§§14-17 p.11,8-12,26) geschildert. Das romanhafte Emblem setzt das erste öffentliche wunderbare Auftreten des Philosophen ins Relief und ist um so auffälliger, als diese Geschichte ansonsten in der Tradition nicht nachzuweisen ist.[632] Der Hauptschauplatz ist der heilige Berg Karmel, der bei den Juden als einstiger Wirkort des Propheten Elia besondere Bedeutung beanspruchte. In hellenistischer Zeit wurde der Ort umfunktioniert und dem Zeus geweiht.[633] Hier verweilte der Philosoph lange Zeit in Einsamkeit (p.11,13 ἐμόναζε; vgl. Anm.664 und 1083). Die Episode könnte in den Zusammenhang

---

Werk περὶ νομοθέτων die Ansicht vertreten, Pythagoras habe seine Philosophie von den Juden nach Griechenland gebracht, Πυθαγόραν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς Ἕλληνας ἀγαγεῖν (vgl. FgrHist IV A3, 1026 Hermipp fr.1 mit Kommentar ebd. 108-113). Bei Pseudo-Justin *Cohortatio ad Graecos* 14,2 p.42,13-16 MARCOVICH (vgl. ebd. Testimonienapparat und RIEDWEG *Ps.-Justin* II 330f.) wird dann explizit behauptet, daß die griechischen Träger des ἀληθὴς λόγος ihre Weisheit von Mose hätten, der damit zum Eingeweihten des Ur-Logos stilisiert wird. Für Platon behauptete schon sehr viel früher Aristobul die Abhängigkeit von Mose; vgl. Clem. Alex. *Strom.* I 150,1-3 p.92,27ff. STÄHLIN/FRÜCHTEL und bei Euseb. *PE* XIII 12,1-16 das ausführliche Aristobul-Exzerpt; zu dessen Datierung und Authentizität vgl. DÖRRIE *Platons Reisen* 117 A.35 und 36.

[631] Daß Pythagoras in Ägypten weilte, ist ein von der späteren christlichen Apologie immer wieder angeführter Gemeinplatz, der innerhalb des Altersbeweises eindrücklich machen soll, daß die „Philosophie" des Pythagoras letztlich auf Mose zurückgeht (vgl. vorige Anmerkung). Eine umfangreiche Zusammenstellung der pagagnen und christlichen Belege bietet RIEDWEG *Ps.-Justin* II 361-363. Vgl. weiter zur Beziehung des Pythagoras und auch anderer Philosophen zu Ägypten die Quellenbelege bei HOPFNER, T.: Plutarch über Isis und Osiris. II. Teil: Die Deutung der Sage, Prag 1941, 85-90. Auf die historische Wahrscheinlichkeit eines Ägyptenaufenthaltes des Pythagoras macht KINGSLEY *Pythagorean tradition* 1-3 aufmerksam.

[632] Vgl. auch die Überfahrts-Episode in den Petrusakten, *Actus Vercellenses* 5, wo Petrus auf der Reise von Caesarea nach Rom zum ersten Mal als göttlich Bevollmächtigter in Erscheinung tritt. Auch dort ruft das Fasten des Protagonisten Bewunderung bei seiner Umwelt hervor.

[633] Vgl. Tac. *Hist.* II 78; Euseb. *Onomastikon* 118,8 „am Phönikischen Meer, trennt Phönikien von Palästina, Berg des Elia" (vgl. 1 Kg 18,40) – im Jesajakommentar zu Vers 35,2 wird der Berg Karmel allegorisch als „Judentum" gedeutet; Gregor von Nazianz *In se ipsum, cum rure rediisset, post ea, quae a Maximo perpetit* MPG 35, 1237 über Elia: ἡδέως ἐνεφιλοσόφει τῷ Καρμήλῳ. Nonnos *Dionysiaka* XX 298 erwähnt den Karmel als Aufenthaltsort des Dionysos. Vgl. LEHMANN, G., Art. ‚Karmel', DNP 6 (1999), 286. Vgl. GORMAN *The ‚Apollonios'* 134: „Apollonios, judging by his attitude to the Jews in Philostratos (cf. *Vit. Apoll.* V, 27) would not have invented a story about his hero Pythagoras dwelling on a Jewish (sc. Galilean) mountain."

jener (alexandrinischen) biographischen Tradition gehören, die einen „jüdischen Pythagoras" in Verbindung mit Palästina brachte.[634] Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der aus dem syrischen Chalkis stammende Autor diese hübsche novellistische Miniatur zu Ehren seiner Heimat eingefügt hat.[635]

Durch sein gottgleiches Auftreten beeindruckt Pythagoras die zuerst übel gesinnten Schiffer[636] so, daß diese ihn später als einen „göttlichen Daimon" (§16 p.12,7 ὡς ἄν τινος παρουσίᾳ θεοῦ p.12,8 δαίμων θεῖος) verehren und ihm gar Opfer bringen.[637] Der Neuplatoniker Proklos hatte in seinem *Alkibiadeskommentar*, der eng an den des Iamblich anschloß, im Zusammenhang mit dem Daimon des Sokrates ausführlich die Dämonenlehre behandelt und die θεῖοι δαίμονες im weltlichen Bereich als die „ersten und höchsten" angesehen.[638]

Die Geschichte nimmt am Ende eine geradezu komische Wendung, als der so beherrscht auftretende Philosoph[639] aus Hunger

---

[634] Vgl. dazu GORMAN *Pythagoras Palaestinus*, der ausgehend von der These LÉVYs aufgrund literarischer Belege diese Ansicht in drei Punkten weiter ausführt: 1. Pythagoras als Umformer jüdischer Lehren (vgl. Anm.630) - nach Hermipp; 2. Pythagoras, aus Tyros stammend, als Parallelgestalt zu Elia (GORMAN *Pythagoras Palaestinus* 38-40) - nach Neanthes; 3. Pythagoras' Lehrer mit Ezekiel gleichgesetzt.

[635] Vgl. auch DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 467. Dieselbe subjektive Einfärbung läßt sich in dieser Beziehung für Porphyrios ausmachen; vgl. oben Anm.138. EDWARDS *Two Images of Pythagoras* 169 sieht in der Episode „a compliment to Porphyry" und eine Anspielung auf Parallelen im NT: Mk 9,2-10 und parr., wo Christus mit Mose (vgl. 2[!] Kor 3,13 bzgl. Ex 34,33) und Elia (vgl. Stellen Anm.633) „auf einem hohen Berg" in Verklärung erscheint, die Befriedung des Seesturms (Mk 4,35-41 sowie Mk 6,45-51). Der Vollständigkeit halber sollte ergänzt werden, daß der Berg der Verklärung in frühchristlicher Überlieferung mit dem Tabor (nicht mit „Mount of Olives") identifiziert und dieser schon früh mit dem Karmel in Verbindung gebracht wurde (vgl. Jes 46,18).

[636] Strabo XVI 2,28 kennt die Anlegestelle am Fuße des Karmel als Piratenlager.

[637] Nach LÉVY *Légende* 21 bilden die Verse 210-332 des Apollonhymnus die Folie dazu.

[638] Proklos *in Alc.* 71,1-4 Κοινῇ μὲν οὖν περὶ ἁπάσης τῆς δαιμονίας τάξεως ταύτην ἔχειν προσήκει τὴν ἔννοιαν, ἰδίᾳ δὲ περὶ τῶν εἰληχότων ἡμᾶς μετὰ ταῦτα λεκτέον. τῶν γὰρ δαιμόνων τούτων κατὰ τὸ μέσον ὡς εἴπομεν τεταγμένων, οἱ μὲν πρώτιστοι καὶ ἀκρότατοι θεῖοι δαίμονές εἰσι.

[639] Er wird zuvor (p.11,20) als παῖς bezeichnet, was den Interpretatoren wegen der vorherigen Altersangabe von 18 Jahren als Problem erscheint. Der Ausdruck muß sich aber nicht auf das Alter beziehen, sondern kann auch eine untergeordnete Person, z.B. einen Sklaven bezeichnen, und als solchen hatten die Schiffer

nicht mehr an sich halten kann und sofort nach der Verabschiedung der Schiffer gierig die ihm dargebrachten Opfergaben zu sich nimmt.[640]

Der Abschnitt über die Bildungsreisen endet mit der Erklärung, daß Pythagoras den gesamten Fächerkanon nun in vollem Umfang beherrscht: Astronomie und Geometrie wurden ihm bei den Ägyptern vermittelt, Arithmetik und Musik erlernt er in Babylonien. Es fällt auf, daß dieser letzte Aufenthaltsort im Vergleich zu früheren Zeugnissen ganz entschieden als Lernstätte des Pythagoras ausgegeben wird. Gerade für diese beiden Fächer kommt es unserem Autor auf die besondere Legitimation und Authentizität des Schulgründers an.[641]

In der vierten Schrift seines pythagoreischen Lehrganges knüpft Iamblich an diese durch seinen Lebenslauf verbürgte allumfassende Bildung des Philosophen an (Iambl. *Comm. Math.* 21 p.66,17-67,2):

> φασὶ τοίνυν ὡς Θαλῆς πρῶτος ἐξευρὼν οὐκ ὀλίγα τῶν ἐν γεωμετρίᾳ παρέδωκε Πυθαγόρᾳ· ὥστε καὶ ὅσα παρειλήφαμεν μαθηματικὰ σκέμματα Θαλοῦ, δικαίως ἂν αὐτὰ προσοικειώσαιμεν τῇ Πυθαγορείῳ μαθηματικῇ. μετὰ δὴ Θαλῆν Αἰγυπτίοις συνεγένετο ἐν πολλῷ χρόνῳ, παρ' αὐτῶν τε οὐκ ὀλίγα εἰς μαθηματικὴν ἐπιστήμην εὕρατο ἀγαθά· διόπερ οὐκ ἂν ἄπο τρόπου ποιοῖμεν [sic!] πολλὰ καὶ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις συμπαραλαμβάνοντες. ἐπεὶ δὲ καὶ Ἀσσυρίοις ὕστερον συνεγένετο τοῖς τε παρ' αὐτοῖς λεγομένοις Χαλδαίοις (οὕτω γὰρ

---

den fremden Gast ja zunächst verkaufen wollen (§14 p.11,15).

[640] Die Passage kann deshalb erst gar nicht zur Essensverweigerung des Heiligen in christlicher Literatur in Beziehung gesetzt werden, wie FESTUGIÈRE *Sur le «De Vita Pythagorica»* 492f. das tut, um dann die verschiedenen Intentionen des Fastens herauszustellen.

[641] Diese Ausgestaltung, wonach Pythagoras zwölf Jahre bei den chaldäischen Magiern verweilte und bei ihnen sein Wissen in Götterdienst wie in allen einzelnen Wissenschaften vervollkommnete (ἐπ' ἄκρον ἐλθών), ist singulär und führt die Hochschätzung der *Magi*, die schon für Porphyrios festzustellen war (PVP §6 und §12), weiter. Nach der Überlieferung bei Apuleius *flor.* 2,15 und Iustinus *epit.* 20,4 lernte er dort nur die Sternenkunde. Vgl. Euseb. *PE* X 4,15, wo die von Iamblich erzählte Tradition (in Weiterbildung zu Clem. Alex. *Strom.* VI 57, II p.460,24ff.) mit der Erwähnung der vier Wissenschaftsfächer zum apologetischen Argument umgekehrt wird, daß Pythagoras von den Weisen der Griechen nichts gelernt habe. Im Kommentar zu Nikomachos' *Einleitung in die Arithmetik* nimmt Iamblich die Aussage, daß Pythagoras die Musik bei den Babyloniern gelernt habe, wieder auf (*in Nic.* §168 p.118,23f.). Ps.-Iambl. *theol. ar.* p.53,1 bleibt allgemein.

οἱ μαθηματικοὶ παρ' αὐτοῖς λέγονται), ἀνάγκη καὶ παρὰ τούτων ἡμᾶς πολλὰ λαμβάνειν εἰς τὴν μαθηματικὴν μέθοδον. „Man sagt nun, daß Thales, der als erster nicht wenig über Geometrie herausfand, dies dem Pythagoras vermittelt hat. Deshalb ist es auch recht, was wir an mathematischen Überlegungen des Thales übernommen haben, der pythagoreischen Mathematik zuzueignen. Nach Thales lernte er dann lange Zeit bei den Ägyptern, und von ihnen führte er nicht wenig Nützliches als Erfinder in die mathematische Wissenschaft ein. Deshalb dürften wir nichts Unpassendes tun, indem wir auch vieles, was bei den Ägyptern gelehrt wird, mithinzunehmen. Da er später auch bei den Assyrern und bei den dortigen sogenannten Chaldäern (so heißen bei ihnen nämlich die Mathematiker) lernte, müssen wir auch von diesen vieles für unsere mathematische Vorgehensweise übernehmen."

Die Passage mag verdeutlichen, daß die biographischen Informationen nicht um ihrer selbst willen, nur der Vollständigkeit wegen, dargeboten werden. Iamblich gibt im Hinblick auf die Bildungsreisen eine klare Intention zu erkennen. Er möchte seinen Protagonisten als die Integrationsgestalt des gesamten philosophischen Wissens, über die kulturellen Grenzen hinweg, herausstellen. In der zitierten Textstelle aus der theoretischen Schrift *Über die mathematische Wissenschaft* erhebt er für den von ihm dargestellten Pythagoreismus diesen fundamentalen Anspruch. Die Berechtigung, alle ihm verfügbaren Wissensstoffe als authentisch pythagoreisch ausgeben zu dürfen, sieht Iamblich im Lebenslauf des Philosophen verbürgt. Über diese wissenschaftliche Kompetenz hinaus kommt es unserem Neuplatoniker darauf an, „die Verbundenheit des Pythagoras mit allem Göttlichen – τὰ θεῖα – hervorzuheben".[642] Seine Unterweisungen werden als πᾶσαι θεῶν τελεταί („alle Weihen der Götter" IVP §19 p.13,11) bezeichnet, durch die er zur ἐκτελεστάτη θεῶν θρησκεία (Götterdienst in aller Vollkommenheit IVP §19 p.13,14) befähigt wird.

---

[642] DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 466 vgl. ebd. 466-471; allerdings wird hier dann betont, daß es Iamblich einseitig auf die theologisch-religiöse Interpretation der pythagoreischen Reisen als Einweihung ankomme. Beide Komponenten, Wissensvermittlung und Initiation, sind hingegen miteinander verknüpft. Daß sich der Autor gegenüber der Darstellung des Porphyrios bewußt abgrenzt, halte ich für unerwiesen. In der *Vita* des Porphyrios erscheinen die beiden Aspekte in gleicher Weise (vgl. PVP §§7, 11, 12, 17).

Der Themenblock zum Ausbildungsgang reicht bis zur deutlich abschließenden Bemerkung am Ende von §19, wo es heißt, Pythagoras sei im Alter von 56 Jahren nach Samos zurückgekehrt, um sein Wirken zu beginnen. Die Altersangabe hat symbolische Aussagekraft. Denn nach griechischem Verständnis steht der Mensch nach 56 - oder 8 mal 7 Jahren - auf dem Höhepunkt seiner Reife.[643] Den Neuplatonikern war diese Ansicht über Hebdomadenstufen des Lebens bekannt.[644] Überhaupt scheinen die vorangegangenen konkreten Altersangaben den idealtypischen Ausbildungsgang des Philosophen in ein Raster bringen zu wollen. Jedenfalls kommt es Iamblich auf die chronologische Strukturierung an: die Bewunderung im Ephebenalter (~ 12-18 Jahre; §11 p.9,1), das Aufbruchsalter von 18 Jahren (§11 p.9,6f.) und die genauen Angaben der Aufenthaltszeiten in Ägypten (22 Jahre, §19 p.13,8) und Babylon (12 Jahre; §19 p.13,16).[645]

---

[643] Vgl. die von Philo *de opif. mundi* 104 (vgl. Clem. Alex. *Strom.* VI 144,3) angeführte Elegie des Solon über die verschiedenen Entwicklungstufen, wo das Leben in Hebdomaden gegliedert ist (fr.27, 15f. WEST):

ἑπτὰ δὲ νοῦν καὶ γλῶσσαν ἐν ἑβδομάσιν μέγ' ἄριστος
ὀκτώ τ' ἀμφοτέρων τέσσαρα καὶ δέκ' ἔτη.

„Für Geist und Rede sind die Sieben unter den Hebdomaden und die Acht bei weitem die besten. Beide [sc. Hebdomaden, die 7. und die 8.] zusammen ergeben 14 Jahre." Vgl. dazu bei ROSCHER, W.H.: Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte, Leipzig 1906, 14-17, die Interpretation der Elegie, die mit dem Apollonkult in Zusammenhang gebracht wird; 90-92; ebd. 24-43 zur Hebdomadenlehre der Pythagoreer, die sich an Solon anschließen. Vgl. BOLL, F.: Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Etologie und zur Geschichte der Zahlen, Berlin 1913, 25-40; 26-32 viele Quellen zur 7-Jahresvorstellung; vgl. vor allem Ps.-Hippokr. Περὶ ἑβδομάδων (*hebd.*) ed. ROSCHER. - Die nur in der iamblichischen *Pythagorasvita* genannte symbolische Altersangabe des Philosophen zu Beginn seiner Wirkphase, welche der des Antonios bei Athanasius entspricht (vgl. REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk* 18), wurde bisher nicht beachtet. Zudem gilt es, Platon *Alc. I* 121Ef. zu berücksichtigen.

[644] Vgl. z.B. Olympiodor *in Alc.* 89,24-28; 158,2-6.

[645] Daraus ergeben sich für die Ausbildung im hellenischen Bereich 3 Jahre. Die Entwicklungsphasen sind also wie folgt gestaffelt: ab dem 12. Lebensjahr 6 Jahre lang Ephebe, ab dem 18. Lebensjahr Ausbildung im hellenischen Bereich, ab dem 22. Ausbildung in Ägypten (mit Zwischenstation in Tyros), ab dem 44. Ausbildung in Babylon, ab dem 56. Lebensjahr Phase des Wirkens.

Sein Wirken auf Samos (§§20-27)

Die Wirkphase des Philosophen nimmt auf Samos ihren Anfang. Zunächst wird der Faden der Bewunderung aus dem „Kindheitskapitel" bis in den Wortlaut wiederaufgenommen. Pythagoras wird jetzt noch mehr bewundert als zuvor,

> „denn er erschien ihnen schöner, weiser, und gottähnlicher", καλλίων τε γὰρ καὶ σοφώτερος καὶ θεοπρεπέστερος αὐτοῖς ἐφάνη (§20 p.13,20f.).

Seine physisch-geistige Herausgehobenheit, die zuvor im Superlativ formuliert wurde (εὐμορφότατος, θεοπρεπέστατος und σωφρονέστατος §9 p.8,13-15), ist nun nach erfolgtem Weisheitsstudium nochmals komparativisch ins schier Unermeßliche gesteigert.

Auf die offizielle Bitte hin, der Stadt Nutzen zu stiften, will der Philosoph eingehen, muß aber scheitern, weil seine symbolische Lehrweise (τρόπος συμβολικὸς) auf Unverständnis stößt (§20).

Mit welchen Mitteln (p.14,8f. ἐπινοίᾳ καὶ μεθόδῳ) Pythagoras es zustande bringt, seine Landsleute - all ihrer Mißachtung zum Trotz und aus eigener Hochachtung vor ihnen - von der Schönheit der Wissenschaften schmecken zu lassen (vgl. §21 p.14,7f. γεῦσαί τε πάντως βουλόμενος τῆς τῶν μαθημάτων καλλονῆς τοὺς πατριώτας)[646], wird mit einer längeren Episode veranschaulicht, die in paradigmatischer Weise den Umgang mit dem ersten Schüler vor Augen stellt (§§21-25). Der Philosoph bezahlt diesen anfangs für jeden einzelnen Lernerfolg.[647] Er wird dem Fächerkanon entsprechend in Arithmetik und Geometrie unterrichtet (§22 p.14,21), und zwar mit der Begründung des Meisters, das in fremden Ländern erworbene Wissen dürfe nicht dem Vergessen anheimfallen (§21 p.14,17-19). Stufenweise erwacht in dem musterhaften Schüler die Begeisterung für den philosophischen Unterricht[648]; er erkennt den

---

[646] EDWARDS *Two Images of Pythagoras* 169 will in der Stelle eine Parodie auf das NT (Mk 6,4; Lk 4,24; Joh 4,44; Mt 13,57) erkennen, weil Pythagoras als verkannter Prophet standhaft bleibt und seine Heimat (noch) nicht im Stich läßt.

[647] Dem Homerkommentator Eustathius ist diese Stelle aus der *Vita* wohlbekannt, *Commentarii ad Homeri Iliadem* III p.529,14-21 VAN DER VALK: Οἴδαμεν δὲ ἐκ τῶν Ἰαμβλίχου καὶ ὅτι ἀπὸ Πυθαγόρου εἴληπται αὕτη [sc. die Redwendung σχῆμα καὶ τριώβολον], ὃς μαθητῇ δεξιῷ μέν, ὀκνηρῷ δὲ εἰς μάθησιν, καθ' ἕκαστον μαθηματικὸν σχῆμα τριώβολον ἐδίδου, ἐξωνούμενος οὕτω τὴν τοῦ παιδευομένου μάθησιν. ~ IVP §22 p.14,23-25.

[648] Vgl. §23 p.14,28-15,4 ἐπεὶ δὲ ὁ νεανίας ὁδῷ τινι ἐμμελεῖ ἀγόμενος τῆς

Gewinn des Wissenserwerbs und sorgt schließlich seinerseits durch finanzielle Gegenleistung für den Lebensunterhalt seines Meisters. Die Geschichte liefert zugleich eine einsichtige Rechtfertigung der Bezahlung philosophischen Unterrichts – ein Thema, das seit den Sophisten des 5. Jh.s v. Chr. und erneut mit den umherziehenden Wanderphilosophen der frühen Kaiserzeit innerhalb der Philosophenkritik zur Behandlung stand. Auch Pythagoras wurde in diesem Punkte kritisiert, worauf die vorliegende Erzählung apologetisch eingeht, genauso wie sie kontaminierte Überlieferungen richtigzustellen versucht: Laut Iamblich ist zwischen zwei verschiedenen Personen namens Pythagoras zu unterscheiden, von denen entgegen der von Favorinos vertretenen Version der gleichnamige Schüler des Philosophen, der hier so ausführlich dargestellte Musterschüler, die Schriften über Leibeserziehung (p.15,17 ἀλειπτικὰ συγγράμματα) verfaßt habe.[649]

Nach der in sich geschlossenen Episode wird ein Besuch in Delos, der die Bewunderung der Bewohner hervorruft, und aller Orakelstätten in Hellas erwähnt (p.15,24f. ὅθεν εἰς ἅπαντα τὰ μαντεῖα παρέβαλε) sowie die Studienreise nach Kreta und Sparta, um die dortigen Gesetze kennenzulernen.

Die Information über die „unblutige" Verehrung des Apollon von Delos geht auf die *Delische Staatsverfassung* des Aristoteles zurück. Eingeleitet ist die Bemerkung durch das „Leitmotiv" der Bewunderung des Philosophen (§25 p.15,21 θαυμασθῆναι). Die Mitteilung, Pythagoras habe von Delphi aus alle Orakel bereist, ist höchstwahrscheinlich nicht mehr Aristoteles zuzuschreiben.[650] Sie

---

ἐκπρεπείας ἤδη ἀντελαμβάνετο καὶ τῆς ἡδονῆς καὶ ἀκολουθίας τῆς ἐν τοῖς μαθήμασι, συνιδὼν τὸ γινόμενον ὁ σοφὸς καὶ ὅτι οὐκ ἂν ἑκὼν ἔτι ἀποσταίη οὐδὲ ἀπόσχοιτο τῆς μαθήσεως, οὐδ' εἰ πάντα πάθοι, πενίαν ὑπετιμήσατο καὶ ἀπορίαν τῶν τριωβόλων. §25 p.15,14-16 καὶ τὸ ἀπὸ τοῦδε οὕτως ἑάλω ὑπὸ τῶν μαθημάτων, ὥστε μόνος Σαμίων συναπῆρε Πυθαγόρᾳ.

[649] Vgl. DLVP 12. Diogenes Laertios setzt uns auch über den „Einsalber" Pythagoras in Kenntnis; dieser wurde aber nach der Tradition nicht als Schüler mit dem Samier in Beziehung gesetzt, wie es an der vorliegenden Stelle geschieht. Hier wird die Mitteilung des Favorinos, der allgemein bekannt war, vehement berichtigt, um Pythagoras' wahres Erziehungsanliegen nicht zu verwässern und seine Askesegebote nicht unglaubwürdig erscheinen zu lassen.

[650] Nach der Sinn-Parallele bei DLVP 13 kann nur der Bericht über den Besuch am Altar Apollons, „des Erzeugers", auf Aristoteles zurückgeführt werden. Entgegen GIGON fr.497,2 darf als Aristotelesfragment nur p.15,22-24 (προσελθόντα - θεραπεύσαντα) ausgegeben werden (so auch DEUBNER im Testimonienapparat). Ebenso wird das Fragment 497,3 (= IVP §35 p.20,21-214), der Rückbezug auf

entspricht nämlich dem Anliegen, Pythagoras' umfassende Bildung biographisch in der Rückbindung an den göttlichen Bereich kulminieren zu lassen. Seine Kompetenz ist unüberbietbar, weil er über die Wissenschaften (μαθήματα) hinaus zudem als alleingültige Autorität für das Religiöse (p.15,24f. εἰς ἅπαντα τὰ μαντεῖα παρέβαλε) gelten kann. Die Hervorhebung, daß Pythagoras in Sparta weilte mit der Begründung, sich in den Gesetzen kundig zu machen (p.15,25 τῶν νόμων ἕνεκα), ist in der griechischen Überlieferung nur hier auszumachen; sie dient zur Authentifikation der gesetzgeberischen Bestimmungen, die aus der göttlichen Befugnis des Philosophen hervorgehen. Mit diesen Bemerkungen hat Iamblich den Grundgedanken zur allumfassenden „Ausbildung" des Philosophen kontinuierlich zu einem Höhepunkt geführt.[651] Sie bilden eine Zäsur und geben den Hintergrund für die Präsentation des öffentlichen Wirkens unseres Philosophen. Seine erworbenen Kenntnisse macht der immer Lernende nach seiner abermaligen Rückkehr in seine Heimat zum Nutzen der Allgemeinheit fruchtbar. Nahtlos sind die beiden Teile miteinander gedanklich verknüpft (p.15,26):

> καὶ τούτων ἁπάντων ἀκροατής τε καὶ μαθητὴς γενόμενος, εἰς οἶκον ἐπανελθών, „Und als er all dies gehört und gelernt hatte, und nach Hause zurückgekehrt war, ..."

Der Autor hat in die nachfolgende kurze Schilderung, die wahrscheinlich aus Nikomachos übernommen ist und im Kern auf Aristoxenos zurückgehen könnte, eigene Bemerkungen eingefügt, die die Vollkommenheit der pythagoreischen Lehre betonen. Zur Ver-

---

hiesige Stelle, von GIGON viel zu weit gefaßt. KLEIN hat in der sonst sehr zuverlässigen Überarbeitung der DEUBNERschen Ausgabe die beiden Stellen unter den *loci, qui fragmentorum collectionibus inserti sunt* (p.XXVIII) zu vermerken vergessen.

[651] ROHDE *Quellen* 129 will den Handlungsverlauf ohne ein stichhaltiges Argument so nicht nachvollziehen und sieht ab λέγεται „unzweifelhaft" die ungeschickt kompilierende Hand des Iamblich, der hier mit einem Stück aus Nikomachos eine zweite Rückkehr verfälschend einbaut (DILLON/HERSHBELL 49 A.6 referieren ihn falsch). Das Ende des Kapitels schlägt aber gerade den Bogen zurück zum Anfang (§20): Erst jetzt, nach der kompletten Kenntnis des „hellenischen Wissens" kann Pythagoras der Bitte seiner Mitbürger entsprechen, öffentlich mit seiner Philosophie von Nutzen zu sein. Daß der Autor selbst den Handlungsverlauf so verstanden wissen wollte, macht im übrigen das κεφάλαιον zu Kap. V deutlich: Τίς ἡ ἐν τῇ Σάμῳ αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐπιδημίαν ἐγένετο διατριβή, καὶ πῶς τὸν ὁμώνυμον αὐτῷ θαυμαστῇ τέχνῃ ἐπαίδευσεν, ἀποδημίαι τε αὐτοῦ εἰς τοὺς Ἕλληνας καὶ τρόποι ἀσκήσεως ἐν τῇ Σάμῳ.

anschaulichung sei einer kurzen Gegenüberstellung von Porphyrios und Iamblich Raum gegeben[652]:

Iamblich §§26f. p.16,1-11
καὶ πρῶτον μὲν διατριβὴν ἐν τῇ πόλει κατεσκεύασε τὸ Πυθαγόρου καλούμενον ἔτι καὶ νῦν ἡμικύκλιον, ἐν ᾧ νῦν Σάμιοι περὶ τῶν κοινῶν βουλεύονται, νομίζοντες δεῖν περὶ τῶν καλῶν καὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν συμφερόντων ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ ποιεῖσθαι τὴν ζήτησιν, ὃν κατεσκεύασεν ὁ πάντων τούτων ποιησάμενος τὴν ἐπιμέλειαν. ἔξω τε (besser: δὲ) τῆς πόλεως οἰκεῖον τῆς αὑτοῦ φιλοσοφίας ἄντρον ποιησάμενος, ἐν τούτῳ τὰ πολλὰ τῆς νυκτὸς καὶ τῆς ἡμέρας διέτριβε καὶ τὴν ζήτησιν ἐποιεῖτο τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι χρησίμων, τὸν αὐτὸν τρόπον Μίνῳ τῷ τοῦ Διὸς υἱῷ διανοηθείς.

Porphyr. §9 p.39,24-40,6
ἐπανελθόντα δ' εἰς τὴν Ἰωνίαν κατασκευάσαι ἐν τῇ πατρίδι διδασκαλεῖον τὸ Πυθαγόρου καλούμενον ἔτι καὶ νῦν ἡμικύκλιον, ἐν ᾧ οἱ Σάμιοι περὶ τῶν κοινῶν συνιόντες βουλεύονται. ἔξω δὲ τῆς πόλεως ἄντρον οἰκεῖον τῆς ἑαυτοῦ φιλοσοφίας ποιήσαντα, ἐν τούτῳ τὰ πολλὰ τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς διατρίβειν συνόντα ὀλίγοις τῶν ἑταίρων.

Übersetzung des Iamblich-Textes:

> „*Und als erstes* stellte *er in der Stadt als eine* Möglichkeit (zur Belehrung *und*) *für den gelehrten Umgang* das ‚pythagoreische Halbrund' her, wie es auch heute noch heißt, in dem *jetzt* die Samier über ihre öffentlichen Angelegenheiten zu Rate sitzen, *in der Meinung, die Suche nach dem Schönen und dem Gerechten und dem Nützlichen müsse genau an dem Ort stattfinden, den derjenige hergestellt hatte, der all dies ans Herz legte.* Außerhalb der Stadt bezog er eigens für seine Suche nach Weisheit eine Höhle, in der er den größten Teil der Nacht und des Tages zubrachte *und beständig das, was in den Lernfächern Nutzen bringt, erforschte, indem er in derselben Weise wie Minos, der Sohn des Zeus, seine Überlegungen anstellte.*"

Es ist hier im Detail zu erkennen, inwieweit Iamblich gegenüber Porphyrios seinen Text ausgestaltet und worauf es ihm dabei ankommt: Pythagoras gründete „zuerst" (oder „zum ersten Mal") ei-

[652] Es ist denkbar, daß Iamblich den originalen Aristoxenostext vorliegen hatte, den Porphyrios in einem zusammenfassenden Referat (des Nikomachos) bringt (vgl. PVP §9 p.40,7 φησὶν ὁ Ἀριστόξενος), wofür die abhängige Infinitivkonstruktion bei Letzterem einen Hinweis bietet.

nen Unterweisungsort, an dem die Samier über (staats)ethische Inhalte (περὶ τῶν καλῶν καὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν συμφερόντων) „Forschung" (ζήτησις) betreiben, wobei deren Rückbesinnung auf den geistigen Gründervater herausgehoben wird. In den drei Wertattributen „schön, gerecht, nützlich" haben wir die traditionellen Beurteilungskriterien, die der gute Politiker beachten muß, vor uns. Für die Neuplatoniker spielen die drei Maßstäbe in zweifacher Hinsicht eine Rolle: Einerseits legte es nämlich der *Große Alkibiades* Platons (*Alc. I* 114E7ff.) nahe, über dieses Tripel eine philosophische Exegese anzustellen[653], andererseits sind die drei Werte in der Rhetorik (seit Aristoteles *Rhet.* 1358b20-29) jeweils einer der drei Redegattungen als „Ziele" zugewiesen, was die „neuplatonischen Rhetoriker", zu denen unser Autor ebenso gehörte, zum Anlaß nahmen, die philosophische Bildung des Redners zu verlangen.[654] Nachdem Pythagoras als Begründer der politischen Ethik ins Licht gerückt ist, wird er im zweiten Schritt quasi als der Erfinder der „wissenschaftlichen" Philosophenschule erwiesen. Im Zusammenhang mit seiner ersten philosophischen Stätte „vor der Stadt" ist nun die „Forschung" (wiederum ζήτησις) über die „Unterrichtsfächer" (μαθήματα) Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik eigens betont.

Die kleinteilige Ausgestaltung des Iamblich schafft einen erheblichen Unterschied zur Darstellung des Porphyrios. Bei letzterem werden die beiden gesonderten Komponenten der pythagoreischen Lehre (Ethik – Physik) dem Leser in keiner Weise ins Bewußtsein gerückt.

Der Vergleich mit dem mythischen König von Kreta, Minos, der sein Wissen zur ersten Gesetzgebertätigkeit direkt von Zeus empfangen hatte, steht in innerem Zusammenhang mit dem kurz vorher erwähnten Besuch auf Kreta, was dafür spricht, daß die „Endredaktion" des kleinen Abschnittes in ihrer Einheitlichkeit auf einen Ver-

---

[653] Vgl. den *Alkibiadeskommentar* des Olympiodor *in Alc.* 114,23ff.; 126,21ff. (aus Damaskios); 131,11f. Als Wertmaßstäbe des guten Politikers ist das Tripel seit Isokrates (*Antid.* 79,5f.) häufig belegt; es geht in die ethischen Überlegungen der späten Neupythagoreer ein; vgl. Ps.-Hippodamos p.99,29-100,3 THESLEFF = Stob. IV 1,94 p.31,12-17.

[654] Vgl. z.B. die Scholien der von Iamblich beeinflußten Philosophen Sopater und Syrian zu Hermogenes περὶ στάσεων Rhet. Graeci Bd. IV p.74,12f. τὸ γὰρ φύσει καλὸν καὶ δίκαιον καὶ σύμφερον φιλοσόφοις ἀνεῖται ζητεῖν; Syrian *in Hermog.* Rhet. Graeci Bd. V p.30,23ff WALZ. Zur Verbindung von Rhetorik und Philosophie im Hinblick auf diese drei Werte vgl. Ammonios *in Porph. isag.* CAG IV 3 p.8,18 BUSSE.

fasser nach Nikomachos zurückgehen muß, der selbst diese blumige Ausgestaltung noch nicht geboten haben wird. Iamblich scheint es darum zu gehen, die großen Autoritäten für die Staatslehre mit seinem Philosophen in Verbindung zu bringen. Wenn er Minos nennt, der nach Plotin aufgrund seiner Einswerdung mit dem Göttlichen als Urheber aller Staatskunst galt (Plot. VI 9,7,23-26 bzgl. Homer *Od.* 19,178f.), und zuvor auf den Besuch in Sparta hingewiesen hatte, so bezieht er eben jene beiden autoritativen Instanzen ein, die Platon zu Anfang der *Gesetze* – als durch Zeus bzw. Apoll inspiriert – zur Grundlage seiner Darlegung gemacht hat.[655] Nach Iamblichs Fiktion hatte nun Pythagoras den unmittelbaren Zugang zu diesem Wissen, das sich Platon erst sehr viel später aneignete.

In der Schlußpassage rundet Iamblich im Anschluß an die herausgestellten innovativen Leistungen des Samiers die Passage mit Hinweis auf die Wissenschaftlichkeit der μαθήματα ab: Während alle „Späteren" – die Verfälscher der Pythagoreischen Philosophie – sich aufgrund „simpler Gedanken" (p.16,12f. σμικροῖς θεωρήμασι) überaus was einbildeten, hatte Pythagoras „die Wissenschaft der himmlischen Dinge" (ἡ τῶν οὐρανίων ἐπιστήμη) schon vollends durchgeführt (συνετέλεσε) und mit schlüssigen Beweisen (ταῖς ἀποδείξεσι) der Arithmetik und Geometrie genau erfaßt (διέλαβεν).

Sein Wirken in der wahren philosophischen Heimat Kroton (§§28-57)

Der Einsatz des neuen Abschnitts ist durch den einleitenden Satz deutlich markiert.[656] Zum einen ist von den „späteren Taten" (τὰ ὕστερον πραχθέντα) die Rede, wodurch der Lebenslauf chronologisch gegliedert erscheint. Zum anderen wird das Wirken des Philosophen, das über den engen Kreis von Samos hinausreicht, in den Blick genommen. Die chronologische wie geographische Ausdehnung ist ab jetzt verstärkt mit dem Motiv der wachsenden Bewun-

---

[655] Vgl. auch O'MEARA *Aspects of Political Philosophy* 71; ebd. 69 zur Plotinstelle.

[656] Gegenüber NAUCKs Ausgabe, welche der in Hs F überlieferten Zählung folgt, läßt DEUBNER das neue Kapitel schon ab §28 beginnen, wozu das entsprechende κεφάλαιον geradezu zwingt: Αἰτίαι δι' ἃς ἀπεδήμησεν εἰς τὴν Ἰταλίαν καὶ περὶ τῆς ἀποδημίας αὐτοῦ ταύτης, καθολικός τε διορισμὸς περὶ Πυθαγόρου ὁποῖός τις ἦν καὶ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν φιλοσοφίας. Vgl. auch DEUBNER *Bemerkungen* 81 A.2.

derung des Philosophen gekoppelt, und der oben erwähnte Aspekt der δόξα prägt die Darstellung (§28 p.16,17f.):

> Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν ὕστερον ὑπ' αὐτοῦ πραχθέντων ἔτι μᾶλλον αὐτὸν θαυμαστέον. „Und dennoch muß man ihn auch aufgrund der später von ihm vollbrachten Taten noch mehr bewundern."

Denn bald schon erfährt „die Philosophie einen großen Zuwachs" (§28 p.16,18f. μεγάλην ἐπίδοσιν τῆς φιλοσοφίας ἐχούσης) und Pythagoras erlangt einen solchen Bekanntheitsgrad, daß „ganz Hellas frei wählte, ihn zu bewundern" (τῆς Ἑλλάδος ἁπάσης θαυμάζειν αὐτὸν προαιρουμένης) und gerade die „besten und weisesten Männer an seiner Bildung Anteil haben wollen" (κοινωνεῖν τῆς παρ' ἐκείνου παιδείας). Der Ton der Lobrede ist unverkennbar. Von noch größerer Wichtigkeit ist, daß Iamblich sich zu Anfang des Hauptwirkens seines Protagonisten auf dessen wichtigstes Verdienst konzentriert, welches mit seiner eigenen Intention in innerem Zusammenhang steht und für sein Anliegen Modellcharakter hat: die Suche nach der wahren philosophischen Heimat und die Gründung einer Philosophenschule, die das Ziel dieser Suche darstellt, weil sie zur wahren Verwirklichung führt (IVP §§28-32).

Zunächst sind Argumente angeführt, die den Aufbruch des vielbeschäftigten Philosophen aus seiner Heimat plausibel machen sollen (§28 p.16,22-17,4). Der wird nämlich von seinen Mitbürgern für das Allgemeinwohl in die Pflicht genommen, gar gezwungen (ἀναγκαζόμενος), und für Gesandtschaften (πρεσβεῖαι) wie zu öffentlichen Liturgien (λειτουργίαι) bestimmt. Da dem Samier zum Philosophieren keine Zeit mehr bleibt, tut er das, was alle seine Vorgänger (πάντες οἱ πρότερον φιλοσοφήσαντες) taten. Er flieht die politischen Geschäfte (φεύγων τὰς πολιτικὰς ἀσχολίας) und verläßt die Heimat. Das abschließende Argument, auf das der Autor noch einmal Wert legt (ὡς δὲ ἔνιοι λέγουσι), rekurriert auf die zuvor erzählte „Lernverweigerung" der samischen Mitbürger (§28 p.17,3f. ἡ περὶ παιδείαν ὀλιγωρία gegenüber §20 p.14,1-3). Die Heimat des Philosophen ist dort, wo er auf lernwillige Menschen trifft. Die angesprochenen Themen, der Philosoph „im Dienste für die Heimatstadt", die „Flucht vor der öffentlichen Überbeanspruchung" und „das Unverständnis und die Mißgunst der Mitbürger" haben zu Zeiten Iamblichs soziologisch eine ganz reale Bedeutung.[657]

[657] Vgl. HAHN *Der Philosoph und die Gesellschaft* 156-164, vor allem für das 2.

Sodann schließt sich die im Grundbestand auf Nikomachos zurückgehende Erzählung des ersten „Missionserfolges" in Kroton an (§§29-31).[658] Den genauen Wortlaut der in der unteritalischen Griechenstadt gehaltenen Reden wird Iamblich am Ende des biographischen und somit als Übergang zum pädagogischen zweiten Hauptteil einfügen. Die Erzählung des Porphyrios, der sich am engsten an Nikomachos orientiert, sei hier derjenigen des Iamblich gegenübergestellt, um die Nuancierungen, die auf unseren Autor zurückgehen dürften, im Detail zu erfassen.

IVP §§29f. p.17,6-18,12	Porphyrios VP §20
καὶ ἐν πρώτῃ Κρότωνι ἐπισημοτάτῃ πόλει προτρεψάμενος πολλοὺς ἔσχε ζηλωτάς, ὥστε *ἱστορεῖται ἑξακοσίους αὐτὸν ἀνθρώπους ἐσχηκέναι, οὐ μόνον ὑπ' αὐτοῦ κεκινημένους εἰς τὴν φιλοσοφίαν, ἧς μετεδίδου, ἀλλὰ καὶ τὸ λεγόμενον κοινοβίους, καθὼς προσέταξε, γενομένους· καὶ οὗτοι μὲν ἦσαν οἱ φιλοσοφοῦντες, οἱ δὲ πολλοὶ ἀκροαταί, οὓς ἀκουσματικοὺς καλοῦσιν.*[659]	οὕτως δὲ πάντας εἰς ἑαυτὸν ἐπέστρεψεν, ὥστε

Jh. n. Chr. Als anschauliches Beispiel ist Dion Chrysostomos' Rede 47 Δημηγορία ἐν τῇ πατρίδι heranzuziehen, in der von den Herakles-Mühen öffentlicher Verpflichtungen die Rede ist. Zenon, Chrysipp und Kleanthes nennt er als diejenigen Philosophen, die ohne Zwang (οὐδενὸς ἀναγκάζοντος) ihre Heimat verließen, und gleichzeitig forderten, der Heimat zu Diensten zu sein (2). Auch Pythagoras Flucht aus Samos ohne allerdings die hier gegebenen Gründe zu erwähnen (5). Ebd. 6 πᾶσι τοῖς φιλοσόφοις ἔδοξε χαλεπὸς ἐν τῇ πατρίδι ὁ βίος. – Die Übertragung einer Liturgie setzt eine vermögende Stellung des Philosophen voraus; vgl. dazu HAHN *Der Philosoph und die Gesellschaft* 79-82; 107.

[658] Die Quelle ist in diesem Fall von Porphyrios (PVP §20) genau angegeben. Vgl. auch RADICKE *Nicomachus of Gerasa* (FgrHist IV A7, 1063) fr.1 (= PVP §20-31) mit Kommentar ebd. 125-129, ohne angemessene Berücksichtigung der Parallelen bei Iamblich.

[659] Bei diesem kursiv gesetzten Zwischenstück handelt es sich um eine Einfügung des Autors selbst, die für das Verständnis des weiteren Textes von Bedeutung ist. DEUBNER *Bemerkungen* 54f. sah in dem Stück eine in den Text geratene spätere Randglosse, die er athetiert, weil zweimal hintereinander dasselbe berichtet würde und ἐν μίᾳ μόνον ἀκροάσει Asyndeton sei. Asyndeta finden sich auch sonst im Text (vgl. §5 p.7,9; §68 p.38,12; §137 p.77,16; §174 p.97,23; §176 p.98,20 – meist Bruchstellen; ansonsten in Listen von Merksätzen z.B. §§84-85). NAUCK und DEUBNER athetieren p.17,8-13 ὥστε – ἐσχηκέναι. Nach V. FRITZ *Mathemati-*

ἐν μιᾷ μόνον ἀκροάσει, ὥς φασιν, ἦν πρωτίστην καὶ πάνδημον μόνος ἐπιβὰς τῆς Ἰταλίας ὁ ἄνθρωπος ἐποιήσατο, πλέονες ἢ δισχίλιοι τοῖς λόγοις ἐνεσχέθησαν, αἱρεθέντες αὐτοὶ κατὰ κράτος οὕτως, ὥστε οὐκέτι οἴκαδε ἀπέστησαν, ἀλλὰ ὁμοῦ παισὶ καὶ γυναιξὶν ὁμακοεῖόν τι παμμέγεθες ἱδρυσάμενοι καὶ πολίσαντες[660] αὐτοὶ τὴν πρὸς πάντων ἐπικληθεῖσαν Μεγάλην Ἑλλάδα, νόμους τε παρ' αὐτοῦ δεξάμενοι καὶ προστάγματα ὡσανεὶ θείας ὑποθήκας, ὧν ἐκτὸς οὐδὲν ἔπραττον, παρέμειναν ὁμονοοῦντες ὅλῳ τῷ τῶν ὁμιλητῶν ἀθροίσματι, εὐφημούμενοι καὶ παρὰ τῶν πέριξ μακαριζόμενοι, τάς τε οὐσίας κοινὰς ἔθεντο, ὡς προελέχθη, καὶ μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν λοιπὸν κατηρίθμουν ὡς ἀγαθόν τινα δαίμονα καὶ φιλανθρωπότατον, οἳ μὲν τὸν Πύθιον, οἳ δὲ τὸν ἐξ Ὑπερβορέων Ἀπόλλωνα, οἳ δὲ τὸν Παιᾶνα, οἳ δὲ τῶν τὴν σελήνην κατοικούντων δαιμόνων ἕνα· ἄλλοι δὲ ἄλλον τῶν Ὀλυμπίων θεῶν ἐφήμιζον εἰς ὠφέλειαν καὶ ἐπανόρθωσιν τοῦ θνητοῦ βίου λέγοντες[661]

μιᾷ μόνον ἀκροάσει, ὡς φησὶ Νικόμαχος, ἦν ἐπιβὰς τῆς Ἰταλίας πεποίηται. πλέον ἢ δισχιλίους ἑλεῖν τοῖς λόγοις, ὡς μηκέτι οἴκαδ' ἀποστῆναι, ἀλλ' ὁμοῦ σὺν παισὶ καὶ γυναιξὶν ὁμακοεῖόν τι παμμέγεθες ἱδρυσαμένους πολίσαι τὴν πρὸς πάντων ἐπικληθεῖσαν μεγάλην Ἑλλάδα ἐν Ἰταλίᾳ, νόμους τε παρ' αὐτοῦ δεξαμένους καὶ προστάγματα ὡσανεὶ θείας ὑποθήκας ἐκτὸς τούτων πράττειν μηδὲ ἕν. οὗτοι δὲ καὶ τὰς οὐσίας κοινὰς ἔθεντο καὶ μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν κατηρίθμουν·

[Deshalb schworen die Anhänger wie bei einem Gott so bei Pythagoras als dem Finder der τετρακ-

---

ker und Akusmatiker 7f. beschreibt der Text im historische Sinne im Gegensatz zur Zweiteilung der Schule die früheste Entwicklungsstufe der pythagoreischen Gemeinde. Er sieht (deshalb) in dem fraglichen Satz eine Randglosse, ebd. 11 A.28. Der Sache angemessener urteilen BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 158 A.2 zu §30, die zwar DEUBNER mißverstehen, grundsätzlich aber die „Interpolationstheorie" in Zweifel ziehen und die Kohärenz des Gesamtabschnittes sehen. Es sei hinzugefügt, daß die nicht bei Porphyrios zu findende (!) Einfügung ὡς προελέχθη (p.17,23) sich gerade auf die angebliche Interpolation bezieht. Diesen Einschub allerdings als Verweis auf §29 zu erklären, die Passage mit DEUBNER aber gleichzeitig zu athetieren, gibt wenig Sinn (so V. ALBRECHT *Übersetzung* 263 A.12 zu §30). Jedenfalls sollte auch hier nicht mit allzu hohen klassizistischen Sprachidealen an den Text herangegangen werden.

[660] REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk* 16 hat „in dem einen ganz eigenartigen pointierten Gebrauch des Verbums πολίζειν" in der *Vita Antonii* 14, wo entsprechend vom Missionserfolg des Antonios die Rede ist, die Beziehung zur aus Nikomachos stammenden Passage erkannt.

[661] Das Wort λέγοντες zu athetieren und φημίζοντες herzustellen, wie

ἐν ἀνθρωπίνῃ μορφῇ φανῆναι τοῖς τότε, ἵνα τὸ τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ φιλοσοφίας σωτήριον ἔναυσμα χαρίσηται τῇ θνητῇ φύσει, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτε ἦλθεν οὔτε ἥξει ποτὲ δωρηθὲν ἐκ θεῶν διὰ τούτου τοῦ Πυθαγόρου. διόπερ ἔτι καὶ νῦν ἡ παροιμία τὸν ἐκ Σάμου κομήτην ἐπὶ τῷ σεμνοτάτῳ διακηρύττει.

τύς, welche die Erklärung des gesamten Kosmos in sich berge.]

Es mag genügen den Text des Iamblich in Übersetzung zu bieten[662]:

„*Und im weitberühmten Kroton, der ersten Stadt [die er erreichte], rief er [zum Lernen] auf und* gewann *dadurch* viele *Anhänger*, so daß *er – wie berichtet wird – 600 Menschen bei sich hatte, die nicht nur von ihm zur Philosophie motiviert waren, von der er ihnen einen Vorgeschmack gab, sondern sich auch zum – wie man es nennt -„Gemeinschaftsleben" entschlossen, wie er es vorgab. Das waren diejenigen, die Philosophie betrieben, die Mehrzahl aber Zuhörer, die man Akusmatiker nennt.* Durch nur einen einzigen Vortrag, *den ersten, den er vor aller Öffentlichkeit hielt, nachdem der Mensch* ja ganz allein *nach Italien gekommen war*, sollen durch seine Worte *in [seiner Anhägerschaft]* über Zweitausend *hinzu*gewonnen worden sein, *die so kraftvoll ergriffen waren*, daß sie nicht mehr in ihre Heimat gingen, sondern zusammen mit Frauen und Kindern einen riesengroßen „Gemeinschaftshörsaal" als ihren Sitz gründeten und *dieselben* das allgemein so genannte „Großgriechenland" besiedelten; Gesetze und Vorschriften nahmen sie von ihm an, als wären es göttliche Instruktionen, und wichen kein Stück davon ab, *und so blieben sie zusammen in einmütigem Geist mit der ganzen Versammlung der engeren Schüler, in Ansehen und selig gepriesen von Seiten der Außenstehenden.* Die Güter machten sie zum gemeinsamen Eigentum, *wie schon zuvor erwähnt*, und zählten

---

DEUBNER *Bemerkungen* 55 meint, ist nicht unbedingt nötig. Das Partizip leitet die Erklärung des geistigen Hintergrundes für die „öffentliche Verkündigung" (ἐφήμιζον) einiger Leute ein und regiert εἰς ὠφέλειαν – τοῖς τότε. Der Satz mit dem Verb ἐφήμιζον faßt das Vorangegangene zusammen; das Problem gehört in den Zusammenhang des bisweilen unachtsamen, redundanten Stils, der ein deutliches Indiz dafür ist, daß der Text einer Vorlesung erwachsen ist.

[662] Die Stellen, an denen Iamblich über Porphyrios hinausgeht, sind in der Übersetzung kursiv gesetzt. Der interessante Text kann hier leider nicht in allen Einzelheiten interpretiert werden.

Pythagoras *von nun an* unter die Götter, *wie eine Art guten Daimon, der die größte Liebe zu den Menschen hat: die einen [sahen in ihm] den pythischen, andere den Apollon aus dem Hyperboreerland, wieder andere den Paian oder auch einen der Dämonen, die den Mond bewohnen; jeder nannte einen anderen der Olympischen Götter und meinte, daß er zum Nutzen und zur inneren Erbauung des sterblichen Lebens in Menschengestalt den damals Lebenden erschienen sei, um gnädig der sterblichen [Menschen-]Natur in diesem Pythagoras den heilbringenden Funken der Glückseligkeit und der Philosophie zu schenken – ein größeres Gut als dieses kam niemals und wird nimmermehr kommen, das uns von den Göttern geschenkt wird.*"

Das erste Auftreten des Philosophen in seiner neuen Wahlheimat, der unteritalischen Stadt Kroton, die schon bei Porphyrios symbolisch die zweite Lebensphase und die pädagogische Wirksamkeit des Pythagoras kennzeichnet, wird allein von Iamblich mit προτρεψάμενος („ermunternd motivierend") charakterisiert. Das Wort darf in diesem Zusammenhang als – übrigens gut platonischer (vgl. Platon *Euthd.* 275A1; 307A2) – Terminus für die Anwerbung zur Philosophie aufgefaßt werden; es steht in Konsequenz zu der zuvor geäußerten Erwartung des Pythagoras, daß er in Italien mehr Menschen antreffe, die „zum Lernen eine positive Einstellung" (IVP §28 p.17,5f. πλείονες εὖ ἐχόντων πρὸς τὸ μανθάνειν) hätten. Der Autor schafft mit dieser Erzählung den Rahmen für das Ende des ersten Hauptteiles, wo die allgemein-pädagogischen Reden des Philosophen und die wachsende Begeisterung der Zuhörer für die pythagoreische Bildung ausführlich dokumentiert sind. Auf höherem Niveau wird der Neuplatoniker im zweiten Buch des Kompendiums sein Publikum eigens mit einem *Protreptikos* zur Pythagoreischen Philosophie zu motivieren suchen, für die er dort eine spezifische Art der Protreptik anzugeben weiß (*siehe oben* S.197).

Bei genauerer Analyse der von Iamblich verfaßten Einfügungen und Umformulierungen, erkennt man, daß es um mehr geht als nur um die Schilderung des ersten „Missionserfolges". Der Autor gewährt hier den ersten Einblick in das Wesen und die Grundzüge der Philosophenschule des Pythagoras, indem er ihre Konstituierung beschreibt. Doch geht er noch weiter: Bevor er die Version des Nikomachos darbietet, deutet Iamblich in eigenen Worten an, daß die alte Schule von Kroton für ihn und damit seine eigene Schul-Institution in Apameia von vorbildhafter Bedeutung ist.

Im ersten Abschnitt werden die 600 Anhänger (vgl. DLVP 15; zur Symbolik Ps.-Iambl. *theol. ar.* p.48,20) als allgemein verbürgte (ἱστορεῖται) Gruppe des in Kroton erworbenen (ἔσχε) und schließlich dort generell vorhandenen (ἐσχηκέναι) Schülerkreises ausgewiesen. Zwei Grundzüge sind für ihn charakteristisch: der Zugang zur Philosophie, den der Meister ihnen eröffnet (ὑπ' αὐτοῦ κεκινημένοι[663]), und die gemeinschaftliche Lebensform. Die Bezeichnung der Schüler als κοινόβιοι ist auffällig, weil das Wort scheinbar nur von den Christen für das monastische Gemeinschaftsleben geprägt ist.[664] Der nächste Satz verknüpft die eigene Darlegung des Iamblich mit dem folgenden an Nikomachos orientierten Textstück (p.17,32-18,1): Die Mitglieder des zuvor beschriebenen Kreises (οὗτοι) werden als „Philosophierende" (φιλοσοφοῦντες) bezeichnet, die von der Mehrzahl (οἱ πλεῖστοι) der Anhänger unterschieden werden müssen, den einfachen „Hörern" (ἀκροαταί), die nach der Terminologie der Pythagoreer „Akusmatiker" hießen, wie der Autor erklärt. Anknüpfend an das Stichwort, kommt Iamblich im zweiten Teil konkret auf die erste ἀκρόασις zu sprechen. Alles Folgende bezieht sich auf diesen Sympathisanten-Kreis der „Hörer", der im Gegensatz zur *engeren* Schulgemeinde, schon gleich zu Beginn die stattliche Anzahl von 2000 Mitgliedern umfaßt. Er rekrutiert sich *spontan* aus einem *öffentlichen* Zuhörerkreis aufgrund der überwältigenden Wirkung eines einzigen Menschen, was der Autor durch gezielte Zusätze in den Blick zu rücken weiß (πρωτίστην καὶ πάνδημον, μόνος ... ὁ ἄνθρωπος ... vgl. nicht Unterstrichenes in der linken Spalte).[665] Diese

---

[663] Vgl. die Definition des Philosophen bei Plotin I 3,3 als κεκινημένος πρὸς τὸ ἄνω.

[664] In christlicher Literatur wird es wohl ausschließlich substantiviert verwendet; vgl. LAMPE 760 s.v. ‚κοινόβιον, τό' 1); sowohl Gellius *Noct. Att.* I 9 als auch Ptol. *Apotelesmatica* p.121,25 BOLL/BOER sind textlich unsicher. Hier liegt wohl singulär die adjektivische Verwendung vor. Vgl. auch BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 158 A.1 zu §29; die dort angegebene Referenzstelle enthält das Wort nicht. REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk* 39-52 hat das Wort neben μονάζειν (vgl. IVP §14 p.11,18; §253 p.136,1; vgl. Anm.1083) einer Behandlung unterzogen, indem er postulierte, daß diese singulären Termini älterer pythagoreischer Literatur entstammten (– für die vorliegende Passage gibt er ganz willkürlich ebd. 39 Apollonios als Quelle an –), aus der sie in die Mönchsliteratur eingegangen seien. Gerade die drei Bezugsstellen müssen aber, wenn nicht als Eigenanteil Iamblichs zum Nikomachostext (vgl. Anm.659; S.439 mit Anm.1081), so wenigstens als sehr junge Stücke ausgemacht werden (vgl. S.250).

[665] Das Bild, welches Eunap VSoph 9,1,2 über den Erfolg des Julian von Kappadokien entwirft, erinnert an die hiesige Darstellung: ὁ δὲ τῷ μεγέθει τῆς φύσεως

Gruppe ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sich als von außen hinzutretende Interessierte[666] hörig den von Pythagoras verordneten Lebensregeln unterwirft und regelmäßig in der Gemeinschaft zusammenkommt. Hierin sind sie eines Sinnes mit den Philosophen, deren Kreis als τὸ τῶν ὁμιλητῶν ἄθροισμα bezeichnet ist. An dieser Stelle enthält Iamblichs Text über den des Porphyrios hinaus ein - in der pythagoreischen Literatur singuläres - „Lob" der krotoniatischen „Idealgemeinde" (p.17,21-23), das an christliche Parallelen denken läßt.[667]

Der Autor stellt einen *inneren* und einen *äußeren* Kreis von Schülern vor und möchte unter letzterem die „Akusmatiker" verstanden wissen (§30 p.17,12). Damit sind bewußt zwei unabhängige Themen in Beziehung gesetzt: eine zweistufige Schulorganisation, wie wir sie für den Neuplatoniker selbst nachweisen können (vgl. S.144ff.), mit der traditionellen Einteilung der pythagoreischen Schule in die beiden - historisch gesehen unabhängigen - Schulrichtungen der Akusmatiker und der Mathematiker. Daß unter den φιλοσοφοῦντες die „Mathematiker" verstanden werden müssen, ist impliziert. Wenn der *innere* Schülerkreis der Philosophierenden (φιλοσοφοῦντες), die nach Platon als einzige die Seele vom Körper zu lösen vermögen (*Phd.* 67D/E ~ Iambl. *Protr.* p.65,15ff.), als die ὁμιληταί oder ζηλωταί und alle anderen Interessierten als ἀκροαταί vorgestellt werden, so spiegelt diese Szenerie allein in der Diktion zugleich die neuplatonische Schule zu Iamblichs Zeit wider.[668] Der Neuplatoni-

---

ἁπάντων κατεκράτει, καὶ τὸ ἔλαττον μακρῷ τινι ἦν ἔλαττον. ὁμιληταὶ δὲ αὐτοῦ πολλοὶ μὲν καὶ πανταχόθεν, ὡς εἰπεῖν, καὶ πανταχῇ διασπαρέντες, καὶ θαυμασθέντες ὅπου ποτὲ ἱδρύθησαν.

[666] Vgl. BRISSON/SEGONDS *Jamblique* XLIV ὁμακοεῖον „le lieu d'audition en commun"; zur Wortbildung Eustathios *in Il.* III p.235,8-11.

[667] Diese Einfügung in das Nikomachosfragment kann an die Darstellung der Idealgemeinde in Apg 2,42-47 mit 4,32 gemahnen. Vgl. BERGER *Hellenistische Gattungen* 1280, der Vorbilder in der paganen Literatur für das Grundmuster der idealisierenden Darstellung von Philosophengemeinschaften nennt (ohne vorliegende Stelle). Das Wort ἄθροισμα wird in der christlichen Literatur (vielleicht orientiert an Lk 24,33 für die Jüngergemeinde) gebräuchlich für die Bezeichnung der christlichen Gemeinde (vgl. LAMPE 46 s.v. 1).

[668] Vgl. FOWDEN *The pagan holy man* 39 mit A.38 und ders. *The Platonist Philosopher* 380, allerdings ohne Berücksichtigung der ὁμιληταί, trotz der Bezugnahme (ebd. 374) auf die ὁμιλοῦντες in der Iamblichvita des Eunap VSoph 5,1,4; ebd. 365 mit A.25, wonach ἀκροατής und μαθητής Termini für den offiziell eingeschriebenen Hörer sind (vgl. IVP §25 p.15,26 bzgl. Pythagoras). Zum Unterschied zwischen ἀκροατής und ζηλωτής/ὁμιλητής/ἑταῖρος in VPlot 7,1 ebd. 371f. Die ὁμιλ-

ker überträgt – wohl bewußt – seine Erfahrung als Lehrer auf die ersten Anfänge der pythagoreischen Schule. Das eröffnet ihm die Möglichkeit für eine *fingierte* Rückbesinnung auf die angeblichen Ursprünge der eigenen Schule, die nun als eine in ihrem Grundcharakter pythagoreische erscheint. Zugleich kann durch diese Fiktion für den neuplatonischen Philosophieschüler die eigene Ausbildung legitimiert und ihr ursprüngliches Ideal anschaulich gemacht werden. Dieser wird nun wissen, daß alle folgenden Aussagen über Akusmatiker und Mathematiker nicht in antiquarischer Nostalgie aufgenommen werden dürfen, sondern daß sie eine reale Relevanz für sein Selbstverständnis haben (*siehe unten* S.313f.).

In der Erzählung des ersten Auftretens in Kroton legt der Autor die Verständnisgrundlage für viele Passagen des Gesamttextes. Später wird er auf diese, wenn auch historisch völlig danebenliegende[669], so doch von ihm hier legitimierte Gleichsetzung von innerem Philosophenkreis und Mathematikern sowie weiterem Hörerkreis und Akusmatikern anknüpfen (§§80-89) und sie nochmals in Erinnerung rufen (§89 p.52,14-19).

Die Aussage, Pythagoras sei von den Menschen unter die Götter gezählt worden (μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν κατηρίθμουν), die ebenso Porphyrios aus der Nikomachosvorlage übernimmt, leuchtet Iamblich im folgenden in allen Facetten aus. Dagegen schrieb Porphyrios an dieser Stelle den logisch stringenten Text seiner Vorlage weiter ab (vgl. PVP §20 p.45,13 δι' ὅπερ ...). Bei unserem Autor ist die Göttlichkeit des Protagonisten in allen denkbaren Varianten vorgetragen; neben den apollinischen Komponenten (pythisch, hyperboreisch, Paian[670]) kann man alle anderen Olympischen Götter

---

ηταί sind nach zeitgenössischem Verständnis der engere Kreis, der mit dem Philosophen in regelmäßigem sozialen Kontakt steht; die Wendung ἑταῖροι καὶ ὁμιλητταί bspw. VSoph 8,1,4 und Aelian *VH* IV 9,2,28; bei Libanios *or.* 13,44,2 sind sie σύσσιτοι; vgl. außerdem PVA I 1,20; VIII 21,1; Lukian *Fug.* 4,12. Nach Iamblichs Verständnis hat der ὁμιλητὴς τῶν θεῶν (*Myst.* V 26 p.239,11,f.; auf christlicher Seite vgl. Hippolyt *haer.* X 30,8; 34,3) das höchste dem Menschen mögliche Ziel erreicht.

[669] Anders nennt Gellius *Noct. Att.* I 9 die Mitglieder der ersten untersten Philosophiephase, für die eine zweijährige Schweigeperiode charakteristisch ist, ἀκουστικοί, um sie von den ἀκουσματικοί zu unterscheiden. Sie dringen laut Gellius in der zweiten Phase als Mathematiker zu den einzelnen Wissenschaftsfächern vor. Die dritte Gruppe der „Physikoi" findet sich bei Iamblich nicht.

[670] Paian steht im Wirkkreis des Apoll; er ist unter anderem der Gott der κάθαρσις. Vgl. V. BLUMENTHAL, Art. ‚Paian', RE 18.2 (1942), 2340-2344; bes. 2342.

in Pythagoras entdecken. Wenn in ihm ein „Dämon, der den Mond bewohnt," gesehen werden kann, so steht das in direktem Zusammenhang mit Iamblichs mythologischer Seelenlehre, nach der sich die „rettenden und heroischen" Dämonen in der Mondzone aufhalten.[671] Die Unschlüssigkeit über die Identität des Philosophen[672] ist ein typisches Motiv für die Lebensbeschreibung eines „göttlichen Mannes", und hat seinen „Ursprung wohl im kultisch-religiösen Bereich in der Hinwendung zu einem Wesen, von dem man nicht genau weiß, wie sein Name ist."[673] Am Höhepunkt steht die Meinung über den altehrwürdigen Samier, die den an Platon geschulten Philosophen verrät: In soteriologischer Überhöhung wird auf der Folie hymnischer Aussagen in Platons *Timaios* zum φιλοσοφίας γένος sein Erscheinen (φανῆναι) in menschlicher Gestalt (ἀνθρωπίνῃ μορφῇ; vgl. IVP §92 p.54,14 ἀνθρωπόμορφος) als ultimatives Geschenk der Götter an die Menschen charakterisiert (IVP §30 p.18,9-10 ~ *Tim.* 47B1/2). Er wird gleichsam zur Inkarnation - διὰ τούτου τοῦ Πυθαγόρου gehört als Betonung unbedingt in den Text! - des rettenden Funkens für die Glückseligkeit, die nur in der Philosophie erreicht werden kann (τὸ τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ φιλοσοφίας σωτήριον ἔναυσμα).[674] Wie oben (S.212) gezeigt wurde, stehen diese

---

[671] Nach Johannes Lydus *de mens.* IV 25 ὅτι τὸ ὑπὸ σελήνην δαιμόνιον φῦλον τριχῇ διῄρηται κατὰ τὸν Ἰάμβλιχον· καὶ τὸ μὲν πρόσγειον αὐτοῦ τιμωρόν, τὸ δὲ ἀέριον καθαρτικόν, τὸ δὲ πρὸς τῇ σεληνιακῇ ζώνῃ σωτήριόν ἐστιν, ὃ δὴ καὶ ἡρωϊκὸν ἴσμεν· Vgl. *de mens.* IV 149 ὁ δὲ Ἰάμβλιχος ἐν τῷ πρώτῳ τῆς περὶ καθόδου ψυχῆς πραγματείας καὶ τῆς ἀποκαταστάσεως αὐτῶν μέμνηται, τὸν ὑπὲρ σελήνης ἄχρις ἡλίου χῶρον τῷ Ἅιδῃ διδούς, παρ' ᾧ φησι καὶ τὰς ἐκκεκαθαρμένας ἑστάναι ψυχάς, καὶ αὐτὸν μὲν εἶναι τὸν Πλούτωνα, Περσεφόνην δὲ τὴν σελήνην.

[672] Vgl. DELATTE *Littérature pythagoricienne* 279f.

[673] Vgl. BERGER *Hellenistische Gattungen* 1262 mit reichhaltiger Sammlung von Parallelen. Er bringt den Abschnitt mit der synoptischen Tradition (Mk 6,14-16; 8,27-29; Mt 16,14; vgl. aber auch Joh 1,21 und Apg 14,11ff.) in Zusammenhang. Vgl. zu den religiösen Ursprüngen NORDEN *Agnostos Theos* 143-147 dazu IVP §140 p.79,13f.

[674] Die hymnischen Ausführungen bewegen sich zudem im Bereich neutestamentlicher Ausdrucksformen; vgl. Tit 2,11 ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις; 1 Tim 3,16. Vgl. auch IVP §92 p.54,12-14. Die allseitige Verehrung und das Erscheinen des Gottes in Menschengestalt erinnern an den Christushymnus im Philipperbrief (Phil 2,6-11). Zum „ἔναυσμα der Wahrheit" im Zusammenhang mit dem Altersbeweis vgl. Theodoret *Graecarum affectionum curatio* II 51,1-8 Καὶ γὰρ Ἀναξαγόρας καὶ Πυθαγόρας καὶ Πλάτων ὕστερον ἐκεῖθεν εἵλκυσαν σμικρὰ ἄττα τῆς ἀληθείας ἐναύσματα· καὶ ὁ Σωκράτης, Ἀναξαγόρᾳ καὶ Ἀρχελάῳ ξυγγεγονώς, παρ' ἐκείνων μεμάθηκεν, ἃ περὶ τοῦ ὄντος

wie die folgenden Aussagen über Pythagoras' Wesen in vollem Übereinklang mit Iamblichs eigener Seelenlehre.

Die Ausgestaltung des Themenpunktes, wer Pythagoras eigentlich gewesen ist, reicht bis zum Einsatz einer Aussage einer (ps.-?)aristotelischen Schrift über die Pythagoreer (§31 p.18,12; vgl. S.58), die vom Autor ausnahmsweise deutlich markiert ist (ἱστορεῖ δὲ καὶ Ἀριστοτέλης).[675] Es werden nicht mehr Meinungen über das Wesen des Pythagoras angeführt, sondern nun folgt in gewisser Weise als zweiter Teil eine theoretische Durchdringung des „Phänomens Pythagoras":

§§31-32 Gründe für die Bewunderung - Sein Wesen

§31 Erläuterung des Aristoteleszitates (fr.156 GIGON)

§32 Wertekatalog nach Iamblich[676]

Das Leitwort θαυμάζειν kennzeichnet den gesamten Themenblock rahmenhaft zu Anfang (§28 p.16,20) und im redaktionellen abschließenden Satz:

εἰκότως δὴ οὖν διὰ πάντα ταῦτα, ὃ δὴ νῦν ἔλεγον, οὕτως ὑπερφυῶς ἐθαύμαζον τὸν Πυθαγόραν. „Verständlicherweise

---

ἐδίδαξε· Μωϋσῆς δὲ ὁ θειότατος, οὐ λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις ἑπόμενος καθάπερ οὗτοι, τὴν θεολογίαν ξυνέγραψεν, ἀλλ' αὐτῆς ἐναργῶς τῆς τοῦ ὄντος ἐπακούσας φωνῆς. Als Metapher für den göttlichen Logos LAMPE 466 s.v. 2.

[675] Das ist in diesem Falle natürlich legitim, weil die große Autorität eine löbliche Aussage *über* Pythagoras macht; in den Fällen, wo Aristoteles dessen Lehren mitteilt, ist seine Nennung als Gewährsmannes zu Iamblichs Zeit eher destruktiv. Es herrschte die Gesinnung, daß alles, was Aristoteles Pythagoras zuschreibt, nicht als dessen verbürgte Lehre gelten kann (vgl. PVP §53; *siehe oben* S.214). Das bei GIGON gebotene Fragment 156 (= IVP §30 p.18,1-18,16) ist meiner Ansicht nach zu weit gefaßt. Die adversativen Partikeln δὲ καί (im Sinne eines αὖ; vgl. DENNISTON 305) markieren unter Betonung des Subjekts Ἀριστοτέλης den Neueinsatz des Zitates, das nur die beiden Sätze §31 p.18,12-16 zu umfassen braucht. Die Aussage, daß Pythagoras für den hyperboreischen Apoll gehalten wurde (p.18,3), bezeugt zwar für Aristoteles Aelian *VH* II 26, dies berechtigt aber nicht dazu, alle anderen Mitteilungen des dem ausdrücklichen Zitat vorangehenden Abschnittes in einem Zug ebenfalls Aristoteles zuzuschreiben. Daß Pythagoras als hyperboreischer Apoll angesehen wurde, ist sonst fast immer ohne direkten Bezug zur „ersten Quelle" zu lesen. In Iamblichs Text scheint diese Nachricht noch mehrmals hervor (p.53,12ff.; 54,7f.; 76,15ff.; 79,14ff.).

[676] Es gibt in dieser Stelle keinerlei Anzeichen für irgendeine Vorlage, zudem ist ein einheitlicher Gedankengang festzustellen bis zum Beginn des Nikomachoszitates (§33 p.19,22), so daß man mit gutem Recht die volle Eigengestaltung des Autors erkennen darf.

> war also nun aufgrund all dessen in Bezug auf das, was ich gerade eben dargelegt habe, die Bewunderung für Pythagoras so außerordentlich."

In der Erläuterung des Aristoteleszitates findet sich typisch neuplatonisches Gedankengut. Freilich handelt es sich hier um Motive, die aus einer älteren Tradition, nämlich Platon und der Platonexegese, herrühren. Die Einteilung der immateriellen Welt in „Götter, Heroen und Dämonen" entspricht der Lehre Iamblichs, die wir in der Schrift *De mysteriis* des Iamblich oder später im *Kommentar zum Alkibiades* des Proklos lesen.[677] Das Dogma, daß die Augen der Seele erst gereinigt werden und die „Blindheit des Geistes" durch die Lehrfächer (μαθήματα) beseitigt werden müsse, geht auf Platons Bildungskonzept im *Staat* zurück.[678] Iamblich spricht hierin aber zum ersten Mal das Grundprogramm seines, wie er vorgibt, „pythagoreischen" Erziehungsmodells aus. Die Betonung des Wertes der μαθήματα für denjenigen, der Philosophie betreiben möchte, ist eine der Konstanten der vorliegenden *Vita*.

Der Beweisgang, der die göttliche Vermittlerrolle des Pythagoras manifest machen will, mündet in einen Wertekatalog, in welchem 13 Eigenschaften aufgelistet werden, die in der Person des Philosophen für die Lernwilligen zur Anschauung kommen und durch ihn transparent werden (§32 p.19,15f.):

> ταῦτα πάντα τοῖς φιλομαθοῦσιν ἀξιέραστα καὶ περισπούδαστα δι' αὐτὸν ἐφάνη. „Dies alles erschien um seiner Person willen den Lernwilligen liebens- und erstrebenswert."[679]

Mit der Bezeichnung φιλομαθής spricht der Autor ganz in der Terminologie seiner Zeit denjenigen an, der an einer ernsthaften Beschäftigung mit Philosophie interessiert ist. Die häufig bei den Neuplatonikern für den strebenden Philosophen verwendete Bezeichnung ist wohl speziell an der oben (vgl. *Der Wegbereiter: Platon*

---

[677] Iambl. *Myst.* I 3 p.8,15f. vgl. IVP §146 p.83,2 am Beginn des Hieros Logos; Proklos *in Alc.* 75,19ff. WESTERINK. Vgl. Anm.807 und Anm.946.

[678] Vgl. Plat. *R.* 527E (*siehe oben* S.158), IVP §70 p.40,5-9 ist in freier Zitation noch genauer an dieser Stelle orientiert. Vgl. Iambl. *Comm. Math.* 6 p.22,19-23,4, wo Platon – innerhalb einer „cento-ähnlichen" Passage – wörtlich zitiert ist.

[679] Ähnlich beschreibt Johannes Chrysostomos *de laudibus sancti Pauli apostoli* 7,10 den Grund für die Nachahmung des Meisters durch seine Schüler mit der Wendung δι' αὐτόν: Καὶ γὰρ κινδυνεύων μᾶλλον ἐθάρρει, καὶ τολμηρότερος ἐγίνετο ἐντεῦθεν, οὐκ αὐτὸς δὲ μόνος, ἀλλὰ καὶ οἱ μαθηταὶ δι' αὐτόν.

S.159) zitierten Schlüsselstelle in Platons *Phaidon* (82B10f.; vgl. *R.* 435D3) orientiert, nach der nur der wahre φιλομαθής, der sich durch seine Bildung „reinigt", ins Geschlecht der Götter aufsteigen kann.[680] Zugleich geht dieses Attribut auf eine der frühesten – allerdings übelwollenden – Charakterisierungen des Samiers ein (Heraklit VS 22 B 40; 81; 129 πολυμαθίη), die Diogenes Laertios in seiner *Vita* noch angeführt hatte (DLVP 6). Der Autor entschärft die bekannte Pythagoraskritik mit Hilfe der konkreten zeitgenössischen (neuplatonischen) Vorstellung. Die zuvor an Pythagoras exemplifizierte φιλομάθεια wird nun zum Maßstab für den neuplatonischen Philosophieschüler.[681] Dem von ihm angesprochenen „Lernliebenden" stellt Iamblich in dieser umfangreichen Liste ein „Lernprogramm" in Aussicht, das von politischer Ausbildung über religöse Vervollkommnung bis hin zur Gottwerdung (θειότης) reicht. Damit rundet er den biographischen Hauptabschnitt über Pythagoras als Schulgründer sinnvoll ab.

Mit der *brainstorm*-artigen Sammlung, die, auf dem Hintergrund der Biographie gesehen, zugleich die δόξα des Philosophen auf dem Höhepunkt seiner Reife fundieren will (ὑπερφυῶς ἐθαύμαζον), nimmt der Autor Bezug auf die Liste der „charakterlichen Vorzüge" des Knaben Pythagoras, wie sie (§10) am Ende des ersten biographischen Abschnittes („Aufwachsen und Erziehung") und zugleich als Auftakt zur „Entwicklungsgeschichte" („Bildungsreisen des Philosophen") in den Mittelpunkt gerückt waren. Dort sollte die ethische Disposition, die beim angehenden Philosophen in seinen physischen unveränderlichen Eigenschaften[682] und Tätigkeiten verwirklicht war, umrissen werden, hier sind die Tugenden auf einer höheren Ebene, insofern sie im Dienste der Umwelt stehen, herausgehoben.[683] Dieses „Programm der Tugenden" wird Iamblich im dritten

---

[680] Im *Protreptikos* p.67,18-20 wird Iamblich die Platonstelle zur Ermunterung seinem Publikums zitieren.

[681] Nach Iamblichs Darstellung stand für den jungen Pythagoras selbst die φιλομάθεια an erster Stelle (ἀντὶ πάντων; vgl. IVP §11 p.9,9) und bei der Aufnahme der Philosophieanwärter galt sie ihm im Verbund mit der Beharrlichkeit (βεβαιότης) als wichtigstes Prüfkriterium (IVP §72 p.41,2f.).

[682] So auch die Anweisung für die epideiktische Rede bezüglich einer Person, Menander Περὶ ἐπιδεικτικῶν p.371,25-30 δεῖ δὲ ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις καὶ τὴν φύσιν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ διεξελθεῖν, ἐν ᾧ ἐρεῖς τὴν φιλομάθειαν, τὴν ὀξύτητα, τὴν περὶ τὰ μαθήματα σπουδήν, τὴν ῥᾳδίαν κατάληψιν τῶν διδασκομένων. κἂν μὲν ἐν λόγοις ᾖ καὶ φιλοσοφίᾳ καὶ λόγων γνώσει, τοῦτο ἐπαινέσεις.

[683] Vgl. DIHLE *Zur antiken Biographie* 134, wo dieses an den ethischen Katego-

Teil des Textes weiter ausbauen; dort bilden sie das gliedernde Gerüst seiner Darstellung und erfahren eine weitere Vertiefung.

Ausdruck der ethischen Disposition §10	Ausdruck der „politischen" Tugenden §32	Tugendschema in Teil III
καὶ διεκόσμει θρησκείαις τε καὶ μαθήμασι καὶ διαίταις ἐξαιρέτοις, εὐσταθείᾳ τε ψυχῆς καὶ καταστολῇ σώματος, ὧν τε ἐλάλει ἢ ἔπραττεν εὐδίᾳ καὶ ἀμιμήτῳ τινὶ γαλήνῃ, μήτε ὀργῇ ποτε μήτε γέλωτι μήτε ζήλῳ μήτε φιλονεικίᾳ μήτε ἄλλῃ ταραχῇ ἢ προπετείᾳ ἁλισκόμενος	πολιτεία δὲ ἡ βελτίστη καὶ ὁμοδημία καὶ κοινὰ τὰ φίλων καὶ θρησκεία θεῶν καὶ ὁσιότης πρὸς κατοιχομένους, νομοθεσία τε καὶ παιδεία καὶ ἐχεμυθία καὶ φειδὼ τῶν ἄλλων ζῴων καὶ ἐγκράτεια καὶ σωφροσύνη καὶ ἀγχίνοια καὶ θειότης καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθά	εὐσέβεια σοφία δικαιοσύνη σωφροσύνη ανδρεία φιλία

Nach der Erklärung für die übernatürliche Bewunderung (ὑπερφυῶς ἐθαύμαζον), die Pythagoras durch sein innovatives Wirken in Italien erfuhr, setzt Iamblich in eigenen Worten mit einem gliedernden Hinweis zum nächsten Textabschnitt neu ein (§33 p.19,19-4):

> Δεῖ τοίνυν μετὰ τοῦτο εἰπεῖν, πῶς ἐπεδήμησε καὶ τίσι πρώτοις, τίνας τε λόγους ἐποιήσατο καὶ περὶ τίνων καὶ πρὸς τίνας· οὕτω γὰρ ἂν γένοιτο εὔληπτα ἡμῖν τὰ τῆς διατριβῆς αὐτοῦ τίνα ἦν καὶ ὁποῖα ἐν τῷ τότε βίῳ. „Nach dem Vorhergegangenen ist zu sagen, wie er sich in der Fremde verhielt und unter welchen er sich zuerst aufhielt, welche Reden er hielt, über welche Themen und zu welchen Leuten er sprach. Denn so mag uns leicht verständlich werden, worin seine Unterweisung bestand und wie sie sich in den *damaligen* Lebensumständen gestaltete."[684]

---

rien des Aristoteles orientierte Schema für die Biographien des Plutarch betont wird. Wie zu sehen sein wird, geht Iamblich darüber hinaus.

[684] Die beiden Fragepronomen τίνα bzw. ὁποῖα meinen Inhalt wie Art und Weise der pythagoreischen Unterweisung, wobei im zweiten Glied die ganze Lebensweise der italischen Schule durch den Zusatz ἐν τῷ τότε βίῳ mitgemeint ist. Die Übersetzungen divergieren hier sehr stark.

Das nun eingefügte leicht abgewandelte Zitat (wahrscheinlich aus Nikomachos; vgl. §33 p.19,23-20,17 ~ PVP §21) erwähnt zuerst des Pythagoras' Verdienste um die Befreiung der Städte Unteritaliens und seine öffentliche Lehre, die das φρόνημα ἐλευθέριον („freiheitliche Gesinnung") hervorrief. Die im vorangegangenen Tugendkatalog angesprochene politische Wirksamkeit wird in ihren Auswirkungen gebündelt (p.20,13-17). Das Zitat gipfelt in einer ersten Grundlegung (ἀνακεφαλαίωσις)[685] der pythagoreischen Ziele, die auf der untersten Stufe in der Beseitigung defizitärer Zustände bestehen (νόσος „Krankheit", ἀμαθία „Unbildung", πολυτέλεια „Verschwendungssucht", στάσις „rücksichtsloses Aufbegehren", διχοφροσύνη „Uneinigkeit", ἀμετρία „Maßlosigkeit").

Die folgende aus der Tradition übernommene allgemeine programmatische Zielsetzung (§34 p.20,13-17) umfaßt Grundkonstanten menschlichen Daseins: σῶμα „Körper", ψυχή „Seele", κοιλία „Begehren" (wörtl. „leerer Bauch"), πόλις „Gesellschaft", οἶκος „Hausgemeinschaft", τὰ πάντα „alle Dinge". Sowohl die Altehrwürdigkeit als auch die Bekanntheit dieses Dictums sind verbürgt, wenn Hieronymus (*adv. Ruf.* III 39) es im griechischen Original zitiert und es als markantes Beispiel für die Ausformulierung pythagoreischer Lehren durch die beiden dem Tode entkommenen Pythagoreer Lysis und Archipp anführt.

Für Iamblich sind die Anweisungen noch nicht Bestandteil eines philosophischen Programms, sondern Grundvoraussetzungen gelingenden Lebens. Er proklamiert sie als ethische Maximen, denen jeder Mensch in der Gemeinschaft gerecht zu werden hat. In dieser Hinsicht bildet das vorliegende Kapitel den Auftakt zum allgemeinen erzieherischen Wirken des Pythagoras, das in den „populärethischen" Predigten spezifiziert werden wird. In ihnen sollen die „vielgestaltigen Hilfsmittel" (μηχαναὶ παντοῖαι), die der „Volkserzieher"

---

[685] Die Erläuterung (§34 p.20,11-13) χρησμῷ θεοῦ συμβουλευτικῷ ὅμοιον, ἐπιτομή τις ὡσπερεὶ καὶ ἀνακεφαλαίωσίς τις τῶν αὐτῷ δοκούντων τὸ τοιοῦτον ἀπόφθεγμα („Ähnlich einem sinngeladenen Orakelspruch eines Gottes und wie eine Art Zusammenfassung und Überschrift seiner Lehren ist der folgende Spruch") ist eine Einfügung Iamblichs, was aus dem Vergleich der Stelle mit PVP §21 hervorgeht. Aus diesem Grund kommt die von den Herausgebern athetierte Doppelung von ἀπόφθεγμα (vgl. DEUBNER *Bemerkungen* 55f.) zustande. Jedenfalls scheint es mir abwegig, das verweisende τὸ τοιοῦτον drei Zeilen vor dem Einsetzen des Spruches wiederherstellen und den wirklichen Verweis (p.20,13) streichen zu wollen.

Pythagoras anzubieten hat und die „einen jeden" angehen, expliziert werden.

Iamblich liefert selbst diese Begründung für die Anführung des (Nikomachos-)Zitates (§34 p.20,17-20):

> δι' ὧν φιλοστοργότατα ἀνεμίμνησκεν ἕκαστον τῶν ἀρίστων δογμάτων. ὁ μὲν οὖν κοινὸς τύπος αὐτοῦ τῆς ζωῆς ἔν τε τοῖς λόγοις καὶ ταῖς πράξεσι τοιοῦτος ἦν ἐν τῷ τότε χρόνῳ. „Dadurch gemahnte er *einen jeden* auf ganz liebenswürdige Weise an die besten Lehren. Derart war die *allgemeine Ausprägung* seines Lebens in seinen Reden und seinem Wirken in der damaligen Zeit."[686]

Der folgende Textkomplex (§§35-44 p.20,21-25,12) wird im Anschluß an die allgemeine Grundlegung hinsichtlich der darzustellenden Einzelereignisse eingeleitet:

> Εἰ δὲ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστον ἀπομνημονεῦσαι ὧν ἔπραξε καὶ εἶπε, ῥητέον ὡς παρεγένετο μὲν εἰς Ἰταλίαν ..., „Wenn nun auch die Einzelheiten berichtet werden sollen, die er tat und die er redete, sei gesagt, daß er nach Italien kam ..."

Iamblich gliedert ausdrücklich den Stoff in einen allgemeinen und einen speziellen Abschnitt, welch letzterer bis zum Ende der Reden in Kroton reicht (Ende §57). Hier wird ganz deutlich, daß der Autor ein didaktisches Anliegen verfolgt; er gibt zunächst das Thema nach Art einer Kurzzusammenfassung vor, um es dann im einzelnen auszuführen. So entspricht die vorangestellte Zusammenfassung der Ziele der Vorgehensweise, die Iamblich für die Exegese der Platondialoge fordert. Dort muß am Beginn der Auslegung der Skopos jedes einzelnen Dialoges erfaßt sein (*siehe oben* S.188).

---

[686] Allein in der Wiederaufnahme der parallelen Ausdrucksweise ἐν τῷ τότε βίῳ (p.19,22) durch ἐν τῷ τότε χρόνῳ (p.20,20) wird deutlich, daß es sich um die eigenständige iamblichische Gliederung der Nikomachos-Vorlage handelt, die mit dem Ende des Spruchzitates (p.20,17) abbricht, wie der Vergleich mit PVP (Übergang §§23/24) verdeutlicht, wo Porphyrios nahtlos die Wunderepisoden des Samiers bringt, die Iamblich - genauso wörtlich aus der Vorlage und so in voller Übereinstimmung mit Porphyrios - erst in §60f. (unter anderem thematischen Gesichtspunkt) anführt; das Fischwunder (PVP §25 p.47,15-58,1) erscheint bei Iamblich allerdings schon im vorliegenden Abschnitt (IVP §36 p.21,6-14.

§§33/34 allgemeiner Typos (κοινὸς τύπος) von Lehre und Lebensweise (λόγοι/πράξεις)

§§35-57 Einzelheiten (τὰ καθ' ἕκαστον) über Taten und Worte (ὧν ἔπραξε καὶ εἶπε)

Die Wortwahl im einleitenden Abschnitt (ἀπομνημονεῦσαι p.20,21) macht klar, daß es dem Autor hier um die glaubhafte Darstellung[687] denkwürdiger Ereignisse aus dem Leben einer berühmten Person geht, und es ist nicht auszuschließen, daß er die bekanntesten Beispiele für das literarische Genos der ἀπομνημονεύματα im Hinterkopf hatte.[688] Jedenfalls ist spürbar, daß es ihm im folgenden an der Detailtreue gelegen ist. Nachdem er die wichtigste Leistung seines Protagonisten ausführlich zur Darstellung gebracht hatte, nämlich seine Schulgründung in Kroton, und danach auf die allgemeinen Auswirkungen seiner Lehre eingegangen war, entfaltet er nun, didaktisch geschickt, von neuem die Handlung im einzelnen (τὰ καθ' ἕκαστον).

Immer noch ist die chronologische Strukturierung des Lebenslaufes erkennbar; den Zeitpunkt der Ankunft in Italien gibt der Biograph mit der Genauigkeit eines Chronographen an, indem er die Olympiade und den entsprechenden Sieger (des Jahres 532) nennt (vgl. Clemens *Strom.* I 65).

Das Streben, Glaubwürdigkeit für seinen Protagonisten zu erreichen, ist darin zu erkennen, daß Iamblich als erstes Wunder eine „abgemilderte" Erzählung, in welcher der Philosoph auf dem Weg

---

[687] Daß der Begriff ἀπομνημονεῦσαι eng mit dem Aspekt der Glaubhaftigkeit gekoppelt ist, wird in einem späteren Abschnitt (über die Glaubwürdigkeit der Mysterien) deutlich, wo Iamblich hinsichtlich des Glaubens an Mythen und Mysterien über die Pythagoreer sagt (IVP §138 p.78,19) ἀπομνημονεύουσιν ὡς οὐδὲν ἀπιστοῦντες.

[688] Nach BERGER *Hellenistische Gattungen* 1247, der vielleicht in zu vielen Bezeichnungen separate Gattungsbegriffe entdeckt, ist ἀπομνημόνευμα (gegen M. HENGEL) „im Sinne der primären Betonung der Wortüberlieferung" zu verstehen. Die vorliegende Stelle bietet aber durchaus einen weiteren Beleg dafür, daß sowohl Taten als auch Worte (ὧν ἔπραξε καὶ εἶπε) zu Apomnemoneumata gehören; vgl. auch die Papias-Notiz bei Eusebios *HE* III 39,15 ἐμνημόνευσεν ... τὰ ... ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, und Aulus Gellius *Noct. Att.* XIV 3,5 über die *Memorabilien* Xenophons als *dictorum atque factorum Socratis Commentarii.* Iustin *dial.* 100,4 und *apol.* I 66,3 nennt die Evangelien ἀπομνημονεύματα; vgl. Eus. *HE* III 39,15; V 8,8. Der Begriff betont vor allem die verbürgte Glaubhaftigkeit des Erzählten und stellt die Evangelien in Gegensatz zu den Wundererzählungen der Heiden. Vgl. SCHWARTZ, E., Art. ‚Apomnemoneumata', RE 2.1 (1895), 170f.

von Sybaris nach Kroton Fischern die Anzahl der gefangenen Fische voraussagt, aus der Vorlage des Nikomachos anführt. Das bei Porphyrios mitten in einem umfangreichen Nikomachoszitat (PVP §§21-31 p.50,20)[689] am Ende einer Wunderreihe (PVP §23) erscheinende „Fischwunder" baut Iamblich nach seiner Intention in den Handlungsablauf ein und exponiert es als erste wunderbare Tat – ähnlich der Episode der Überfahrt nach Ägypten als erstes wunderbares Erscheinen – zu Beginn seiner einzelnen ἀπομνημονεύματα. Alle anderen Geschichten, die wir in der Auflistung des Porphyrios finden, bringt er später[690] – wie zu sehen sein wird – mit anderer Aussageabsicht, nämlich unter dem Aspekt der pädagogischen Vollmacht des Philosophen.

Hier mag eine Gegenüberstellung verdeutlichen, daß unser Autor die Episode harmonisch in seinen Ereignisablauf einfügt (IVP §36):

καὶ κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν πορευόμενος ἐκ Συβάριδος εἰς Κρότωνα παρὰ τὸν αἰγιαλὸν δικτυουλκοῖς ἐπέστη. ἔτι τῆς σαγήνης κατὰ βυθοῦ ἐμφόρτου ἐπισυρομένης, ὅσον τε πλῆθος ἐπισπῶνται εἶπεν, ἰχθύων ὁρίσας ἀριθμόν. καὶ τῶν ἀνδρῶν ὑπομεινάντων ὅ τι ἂν κελεύσῃ πράξειν, εἰ τοῦθ' οὕτως ἀποβαίη, ζῶντας ἀφεῖναι πάλιν κελεῦσαι τοὺς ἰχθῦς, πρότερόν γε ἀκριβῶς διαριθμήσαντας. καὶ τὸ θαυμασιώτερον, οὐδεὶς ἐν τοσούτῳ τῆς ἀριθμήσεως τῷ χρόνῳ τῶν ἰχθύων ἐκτὸς ὕδατος μεινάντων ἀπέπνευσεν, ἐφεστῶτός γε αὐτοῦ.

Porphyrios VP§25 δικτυουλκοῖς τ' ἐπιστάντα ἐπὶ τῆς σαγήνης ἐκ βυθοῦ πολὺν φόρτον ἐπισυρομένοις, ὅσον πλῆθος ἐπισπῶνται προειπεῖν τῶν ἰχθύων ὁρίσαντα τὸν ἀριθμόν, καὶ τῶν ἀνδρῶν ὑπομεινάντων ὅτι ἂν κελεύσῃ πράξειν, εἰ τοῦθ' οὕτως ἀποβαίη, ζῶντας ἀφεῖναι πάλιν κελεῦσαι τοὺς ἰχθύας πρότερόν γε ἀκριβῶς διαριθμήσαντας· καὶ τὸ θαυμασιώτερον ὅτι οὐδεὶς ἐν τοσούτῳ τῆς ἀριθμήσεως χρόνῳ τῶν ἰχθύων ἐκτὸς ὕδατος μεινάντων ἀπέπνευσεν ἐφεστῶτος αὐτοῦ.

[689] Es läßt sich als zusammenhängender Abschnitt erkennen, wenn man sieht, daß es die wörtliche Zusammensetzung der bei Iamblich verstreuten Einzelstücke ist; ohne Parallelen bleiben PVP §21 p.46,6-8 (Simichos der Tyrann) und PVP §28 p.49,9-12 (Voraussage der Schiffsleiche; in abgewandelter Form bei Iamblich IVP §142 p.80,1-4 – vielleicht Aristoteles). Die Episode des Fischfanges war schon bei Andron zu lesen; vgl. Porphyrios Φιλόλογος ἀκρόασις fr.408,43 SMITH.

[690] IVP §§60-62 ~ PVP §23: Pythagoras gebietet einer wütenden Bärin durch Streicheln und Fütterung, einen Stier überredet er, keine Bohnen zu fressen, einen Adler ruft er vom Himmel zu sich herab.

δοὺς δὲ καὶ τὴν τῶν ἰχθύων τιμὴν τοῖς ἁλιεῦσιν ἀπῆει εἰς Κρότωνα. οἱ δὲ τὸ πεπραγμένον διήγγειλαν καὶ τοὔνομα μαθόντες παρὰ τῶν παίδων εἰς ἅπαντας ἐξήνεγκαν. οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐπεθύμουν ἰδεῖν τὸν ξένον, ὅπερ ἐν ἑτοίμῳ κατέστη· τήν τε γὰρ ὄψιν ἦν οἷον ἐξεπλάγη τις ἂν ἰδὼν καὶ καθυπενόει εἶναι τοιοῦτον οἷος ὡς ἀληθῶς ἦν. καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας εἰσῆλθεν εἰς τὸ γυμνάσιον.[691]

Übersetzung des Iamblich-Textes:

> „*Und zu jener Zeit also ging er von Sybaris nach Kroton und begegnete am Strande* Fischern, gerade als das Netz schwer vom Fang aus der Tiefe heraufgezogen wurde. Da sagte er ihnen ganz genau die Zahl der Fische voraus, die sie herausziehen würden. Und da die Männer sich erboten hatten zu tun, wozu er aufforderte, wenn dies so einträfe, habe er befohlen, die Fische lebendig wieder freizulassen, nachdem die Fischer die Zahl genau herausbekommen hatten. Und was wirklich noch wundersamer war: Keiner der Fische, die während der langen Zählung außerhalb des Wassers waren, verendete, *wenigstens* während Pythagoras dabeistand. *Er bezahlte den Fischern den Preis für die Fische und ging weiter nach Kroton. Die Männer erzählten das Geschehene weiter und brachten seinen Namen, den sie von Kindern erfahren hatten, unter die Leute. Als die es hörten, wollten sie den Fremden unbedingt erblicken, was sofort möglich war. Denn wenn man nur sein Antlitz sah, wurde man gleichsam erschüttert und hatte eine Ahnung davon, wer er in Wahrheit war.*"

Die Passage ist schlüssig in den Ablauf eingefügt. Sie wirft ein Licht auf den wahren Charakter des Protagonisten, sein Ruf eilt ihm nach Kroton voraus; dort wird der biographische Abschnitt in den nachfolgenden Reden zu seinem Höhepunkt geführt.

Die kleine Episode mit den Fischern war in der Vorlage nicht örtlich fixiert. Hier steht sie nun mit dem Folgenden in innerem Zusammenhang oder bereitet es gar vor. Von alledem ist in der *Pythagorasvita* des Porphyrios freilich nichts vorhanden. Dort bildet die traditionsgemäße „Moral der Geschichte" noch die Hauptaussa-

[691] Auch nach ROHDE *Quellen* 131 ist dieser letzte Absatz Iamblich selbst zuzusprechen.

ge, daß nämlich Pythagoras den Verzehr der Fische untersagt habe.[692]

Bei Iamblich wird darüber hinaus spürbar, daß die „erste Wundertat" paradigmatisch etwas über das Wesen des Philosopen aussagen soll.[693] Wenn der Autor bei dieser geschickten Umstrukturierung des Traditionsstoffes auch nicht die christlichen Evangelien im Hinterkopf gehabt haben mag[694], so dürfte er dennoch auf allegorische Weise in des Pythagoras' Vorausberechnung der gefangenen Fischanzahl ein Präludium zum Erfolg des „Menschenfangs" auf Kroton geben. Der Vergleich der Schülerwerbung mit dem Fischfang war zu Zeiten Iamblichs geläufig; er liegt beispielsweise sowohl dem Spott Lukians (*Hermot.* 65) wie der Traumdeutung Artemidors zugrunde und ist vielleicht schon in Platons *Sophistes* (218B-223B) in der Begriffsbestimmung des Angelfischers als Übung zur Definition des Sophisten vorausgesetzt.[695]

Das gesamte folgende biographische Geschehen hat Pythagoras' Wirken und Erfolg in Kroton zum Inhalt. Iamblich geht davon aus, daß die Ereignisse in der unteritalischen Stadt traditionsgemäß historisch am besten verbürgt seien[696], und verleiht ihnen deshalb durch eigene Ausgestaltung besonderes Gewicht.[697] In den vier Re-

---

[692] Die einzelnen Wunder sind nach Nikomachos mit speziellen pythagoreischen Lehren verbunden; vgl. RADICKE *Nicomachus of Gerasa* (FgrHist IV A7, 1063) 127.

[693] Vgl. BERGER *Hellenistische Gattungen* 1263: „Nach einem wunderbaren Fischfang des Pythagoras ahnt man sein wahres Wesen." Vgl. ebd. 1218 zur Bedeutung des Erstlingswunders.

[694] Die Vermutung ist zugegebenermaßen höchst spekulativ; eine solche Konzeption setzte voraus, daß Iamblich bewußt auf das NT anspielen wollte (vgl. aber Anm.625). DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 61 A.3 erinnern an Lk 5,1-11 und Joh 21,1-11 meinen aber „it would be rash to assert any direct influence." Es läßt sich jedenfalls festhalten, daß die Tradition, auf die Plutarch (*de capienda ex inimicis utilitate* 91C8 und *Quaest. conv.* 729E) und Apuleius (*apol.* 31) zurückgreifen, die Episode ohne die (symbolische) Voraussage einer Fischzahl enthielt.

[695] Vgl. ENGEMANN, J., Art. ‚Fisch', RAC 7 (1969), 1008f.

[696] Im Geschichtswerk des Pompeius Trogus waren die Reden in Kroton die verbürgte historische Grundlage, um auch auf den sonstigen Lebenslauf des Philosophen zu sprechen zu kommen; vgl. Iustinus *epit.* 20,4.

[697] Gemeinhin werden die Reden als die Ausfüllung des von Dikaiarchos grob vorgegebenen Rahmens (vgl. PVP §18 = fr.33 WEHRLI die anders wertende Reihenfolge der Reden: γέροντες, νέοι, παῖδες, γυναῖκες) komplett der Darstellung des Apollonios zugeschrieben; vgl. ROHDE *Quellen* 134 mit Hinweis auf §50 p.28,7f. ~ §264 p.142,5ff. = Apollonios; LEVY *Légende* 35. Ganz absurd wird es aber, wenn der Inhalt der Reden als ältestes Gut ausgegeben wird (ROSTAGNI *Un*

den kommt sehr differenziert eine alters- und geschlechtsbezogenes ethisches Grundprogramm zur Darstellung[698]:

§§35/36	Weg nach Kroton: Fischzählwunder in Sybaris
§§37-44	Rede vor den Jugendlichen
§§45-50	Rede vor den Männern (Stadtrat)
§§51-53	Rede vor den Kindern
§§54-57	Rede vor den Frauen

Im Rahmen der strukturellen Untersuchungen führte es zu weit, die Reden inhaltlich und motivisch zu analysieren. Es ist jedoch auf den ersten Blick augenscheinlich, daß sie im Stile von Diatriben ein allgemeines ethisches Programm beinhalten, das nicht primär als pythagoreisch bezeichnet werden kann. Während in der „alten" Darstellung des Dikaiarchos die Reden typische pythagoreische Lehren zum Inhalt hatten, wie die Kurzzusammenfassung bei Porphyrios beweist (PVP §19 Unsterblichkeit der Seele, Seelenwanderung; Ein-

---

nuovo capitolo della retorica e della sofistica teilweise auf Gorgias zurückführend; DETIENNE *Homère, Hésiode et Pythagore* 20-23) oder sogar suggeriert wird, sie könnten in die Zeit des Pythagoras selbst zurückreichen; vgl. DE VOGEL *Pythagoras and early Pythagoreanism*; ein Großteil ihrer These beruht auf dieser höchst ungewissen Annahme. Dagegen plädiert ZUCCONI *La tradizione dei discorsi* dafür, daß eine Entstehung vor Dikaiarchos (vgl. Anm.700) nicht behauptet werden kann, zieht aber in seinen Untersuchungen zur Tradition (vgl. die äußerst vagen inhaltlichen Parallelen in seiner Tabelle 495f.) ebenso wenig wie alle anderen in Erwägung, daß Iamblich, „chi ha composto il discorso" (ebd. 497), ein sehr viel größerer Eigenanteil zugemessen werden könnte. Gegen DE VOGEL auch V. ALBRECHT *Menschenbild* 54 A.34; BURKERT *Platon oder Pythagoras* 170; ebd. A.5 - Die Angabe bei Porphyrios im Kommentar zu Odyssee α 1, *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae* Z.22ff. SCHRADER, mag wohl eher auf seine eigenen Kenntnisse (PVP §18) als auf den ansonsten herangezogenen Antisthenes zurückgehen.

[698] Vgl. DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 63 A.4: „These discourses of the Crotoniates fulfill a function similar to those of Jesus which John works into his Gospel. They serve to set out Pythagoras' programm." Letzteres stimmt nur bedingt, insofern in den Reden nur das exoterische „populäre" Programm des iamblichischen Pythagoreismus zum Ausdruck kommt. Vgl. V. ALBRECHT *Menschenbild* 54f., nach dem „der Entwurf eines *allen zugänglichen* Menschenbildes" (ebd. 54) in den Reden widergespiegelt ist, als deren charakteristische Züge das „hierarchische Prinzip" und die weitgehende Deckungsgleichheit mit den „politischen Tugenden" Plotins festzustellen seien.

heitsgedanke[699]), werden hier - ähnlich wie bei Pompeius Trogus (1./2. Jh.; Iustinus *epit.* 20,4)[700] - gängige popularphilosophische Anschauungen vorgebracht. Dem Autor ist nicht an einer Einführung in die Pythagoreische Philosophie gelegen. In diese wird er erst allmählich nach den allgemein-ethischen Darlegungen im Mittelteil der Schrift eindringen.

Die zu Anfang exponierte längste Rede vor den jungen Leuten bietet die Verknüpfung zu diesem zweiten Hauptteil. An ihrem Höhepunkt steht gleichsam ein protreptischer Aufruf, der die Jugend zur παιδεία und zur geistigen Beschäftigung überhaupt motivieren möchte.[701] Nur von dieser, für die Gesamtkonzeption so wichtigen Rede, sei im folgenden eine grobe Gliederung gegeben. Die in indirekter Rede formulierte Einleitung (§38) läßt in ihrer hierarchischen Aufzählung verschiedener Wesen einen klaren Bezug zur Dämonologie Iamblichs erkennen, wie er sie auch in *De mysteriis* vertritt.[702] Dann erst folgt die eigentliche Rede in Anknüpfung an die grundlegenden kosmischen Aussagen:

---

[699] Aus Gründen der Überlieferung und der gedanklichen Stringenz halte ich es für erwägenswert, ob nicht PVP §19 p.44,24-45,3 (καὶ ὅτι ... Πυθαγόρας) späterer idealisierender Zusatz ist. Die beste Hs. B weist hier *in rasura* mit ihrer Abschrift M eine *lacuna* auf.

[700] Vgl. dazu die Spekulationen ROHDEs *Quellen* 133f., der Timaios als (durch Apollonios ausgestaltete) Grundlage ausmachen möchte. „Einzelnes" mag letztlich auf diesen zurückgehen; vgl. BURKERT *Platon oder Pythagoras* 170 A.5, IVP §56 p.30,25-31,4 ~ Timaios FgrHist 566 fr.17 = DLVP 11. Aber auch hier kann man schon eine Ausgestaltung erkennen: Während nach Timaios Pythagoras die Parallelität der Göttinnen-Namen zur Benennung der Altersstufen der Frauen feststellend hervorhebt, wird der Samier von Iamblich geradezu als „Schöpfer der menschlichen Sprache und Erfinder der Namen" (vgl. p.30,21f. συντάξαντα τὴν φωνὴν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ σύνολον εὑρετὴν καταστάντα τῶν ὀνομάτων) zum Urheber dieser Parallelbezeichnungen stilisiert.

[701] Es sei betont, daß auch in der *Antoniusvita* die erste Rede (16-43) für das von Athanasius selbst vertretene Mönchsideal wirbt. Der Autor hat hier seine eigenen Ansichten exponiert, denn er läßt in Diskrepanz zur Binnenlogik des Textes seinen Protagonisten vor Mönchen, also schon Angeworbenen, sprechen; vgl. REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk* 7f.; ebd. 30, wonach die Einschaltung der langen Reden bei Athansius aus der Benutzung der verlorenen *Pythagorasvita* resultiert, als deren Abkömmling (ebd. in A.1) fälschlich Nikomachos ausgemacht wird (vgl. Anm.700).

[702] Zur Reihe Götter, Dämonen, Halbgötter, Heroen, Seele, die unter dem Einfluß chaldäischer Orakelphilosophie in *De mysteriis* II 3 p.70,9-12 vervollständigt wird, vgl. ZINTZEN *Bemerkungen* 316: „Auf die unterschiedliche Reihung kommt es hier nicht an; entscheidend ist, daß zwischen Göttern und Menschen

§38-40 Über Elternliebe (ἀγάπη)

§39	Mythisches Exemplum: Die Elternliebe von Hera und Zeus (φιλοστοργία – φιλία)
§40 p.23,6-12	Mythisches Exeplum: Herakles' Gehorsam gegenüber dem Älteren
§40 p.23,12-18	Die Tugenden des mitmenschlichen Umgangs: εὐκοσμία – εὔνοια, φιλανθρωπία – κοινωνία (Anstand – Wohlwollen, Menschenfreundlichkeit – Kameradschaft)[703]

§§41-42 p.24,7 Aufruf zur Besonnenheit (σωφροσύνη)

§42	Mythologisches Exemplum: Zügellosigkeit als Ursache des troianischen Krieges
§42 p.24,7 - §44	Der Aufruf zu Bildung (παιδεία)
§42 p.24,7-20	Der bleibende Wert der Geistesbildung
§42 p.24,20 - §44	Die besondere Eigenart der παιδεία[704]

Die „Jugendrede" betont zunächst das Thema der Elternliebe und der damit im Zusammenhang stehenden Götterverehrung. Das erste mythologische Exemplum erzählt (§39) von den „Idealeltern" Zeus und Hera, die ihre Kindesliebe (φιλοστοργία) nicht einmal teilen wollten. Die Natur ihrer jeweiligen Kinder, war der eigenen entgegengesetzt, damit die um so stärkere (heterophile) Liebe geweckt würde, die als φιλία bezeichnet wird. Danach werden die Jugendlichen (§40) mit dem Stammmvater Herakles verglichen, der den Befehlen eines Älteren gehorchend alle Mühen auf sich genommen habe. Die Person des Herakles gilt innerhalb der philosophischen, zumal der pythagoreischen Tradition als Identifikationsfigur im Hinblick auf die Mühen des eigenen Studiums.[705]

---

eine Vielzahl von Wesen angesetzt wird, die in letzter Konsequenz zurückgehend auf Platon, Symposion 202 de die Verbindung zwischen Mensch und Gott schaffen können."

[703] Finden sich auch die allgemeinen Anweisungen zur Freundschaft in anderen „pythagoreischen" Schriften (vgl. DLVP 23 p.123,2f.; Zaleukos bei Diod. XII 20,3 = THESLEFF *Texts* 226), so ist doch die allgemeine Zusammenfassung anhand der Tugendbegriffe hier einzigartig.

[704] Nach BURKERT *Platon oder Pythagoras* 170 muß „der Satz über die Neueinführung des Wortes φιλόσοφος, der die indirekte Rede unterbricht, als Zusatz Iamblichs gelten". Gilt dies auch für alle anderen unterbrechenden Sätze?

[705] Vgl. DETIENNE, M.: Héraclès, héros pythagoricien, in: RHR 158 (1960), 19-53. Vgl. Porph. *ad Marcellam* 7,16 ἀκούεις δὲ καὶ τὸν Ἡρακλέα τούς τε Διοσ-

Nach allgemeinen Aussagen über den mitmenschlichen Umgang (ὁμιλίαι) ruft der Philosoph die jungen Leute zur Besonnenheit (σωφροσύνη) auf. Diese Tugend ist als Grundlage zur Bildungsvermittlung im gesamten Text des Iamblich von besonderer Bedeutung. Auf dieser Basis kann nun nach einem Lobpreis der παιδεία eine allgemeine Ermunterung zur Bildung folgen. Sie gehört „ihrer Natur nach" (τῇ φύσει) zu jenen Gütern, die ohne eigenen Verlust mitteilbar sind (IVP §44 p.24,26f.):

> τὴν δὲ [παιδείαν] δυνατὸν εἶναι καὶ παρ' ἑτέρου μεταλαβεῖν καὶ τὸν δόντα μηδὲν ἧττον αὐτὸν ἔχειν. παραπλησίως δὲ τὰ μὲν οὐκ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι κτήσασθαι, παιδευθῆναι δὲ ἐνδέχεσθαι κατὰ τὴν ἰδίαν προαίρεσιν. „Die Bildung kann man (auch) von einem anderen empfangen und der Geber verliert nichts dabei. In ähnlicher Weise [sc. wie es zuvor beschrieben wurde] gibt es Dinge, deren Erwerb nicht in der Macht des Menschen liegt, doch sich bilden und erziehen zu lassen, ist Sache eigener freier Entscheidung."

Bei Numenios und Plotin und allen späteren Neuplatonikern war gerade der Gedanke des unverminderten Gebens als Bild für den logischen Grundsatz beliebt, daß eine Ursache niemals auf ihre verschiedenen Wirkungen zerteilt werden kann.[706] Daß der Zugang zur παιδεία der „freien Entscheidung" des Einzelnen obliegt, wird von Iamblich in zeitgenössischer philosophischer Terminologie im Ausdruck προαίρεσις (§44 p.24,29 κατὰ τὴν ἰδίαν προαίρεσιν) betont.[707]

κούρους καὶ τὸν Ἀσκληπιὸν τούς τε ἄλλους, ὅσοι θεῶν παῖδες ἐγένοντο, ὡς διὰ τῶν πόνων καὶ τῆς καρτερίας τὴν μακαρίαν εἰς θεοὺς ὁδὸν ἐξετέλεσαν. Z.B. auch Simpl. CAG VII 119,12. In der gesamten Moralphilosophie lebt das Paradigma Herakles als Held der Tugend weiter; vgl. MALHERBE, A.J., Art. ‚Herakles', RAC 14 (1988), 559-583; GRAF. F., Art. ‚Herakles', DNP 4 (1998) 391f.; SPARN, W.: Hercules Christianus. Mythographie und Theologie in der frühen Neuzeit, in: Wolfenbütteler Forschungen 27, 1984, 73-107. Die Episode des Prodikos von Herakles am Scheideweg (vgl. Xen. *mem.* II 1,21-34) wurde so auch im späteren Neupythagoreismus in der allgemein-ethischen Belehrung herangezogen. *Siehe oben* zum pythagoreischen „Y" S.29.

[706] Numenios fr.14,14-16 DES PLACES Τοιοῦτον τὸ χρῆμά ἐστι τὸ τῆς ἐπιστήμης, ἣ δοθεῖσα καὶ ληφθεῖσα παραμένει μὲν τῷ δεδωκότι, σύνεστι δὲ τῷ λαβόντι ἡ αὐτή. Plotin IV 9,5,4-9; III 9,2. DODDS *Numenius and Ammonius* 23 spricht von den „non-reciprocating causal relations". Dieses Prinzip ist schon in der Mittleren Stoa zu finden (DODDS *Elements of Theology* 213-216). Numenios legt es aber zum ersten Mal klar und in allgemeiner Form dar.

[707] Vgl. RIST *Prohairesis* zur Unterscheidung zwischen aristotelischem (*EN*

Damit dokumentiert der Text keine historische Aussage, sondern weist über sich hinaus. Die Funktion der *Vita Pythagorica* tritt hier prägnant hervor: Der Autor appelliert an den Rezipienten, seine Einstellung zur παιδεία zu überdenken und Stellung zu beziehen.

Anders als im zweiten Buch des pythagoreischen Kompendiums ist in der Rede vor den Jungen Leuten noch nicht die Motivation zur *höheren* Philosophie intendiert, wenn diese auch am Ende in einer Klimax kurz aufscheint (p.25,3-5 ἄνθρωποι – Ἕλληνες - ἐλεύθεροι – φιλόσοφοι). Zunächst wird die παιδεία allgemein als Fundament für die höhere Bildung der Philosophie konstatiert. Erst aus der Schicht derer, die einen allgemeinen Bildungsweg hinter sich haben, wird der Philosoph seine engere Schulgemeinschaft, wie sie im Mittelteil beschrieben wird, rekrutieren können.

Wie in der Rede an die Jugend sind auch alle anderen vorgebrachten Paränesen mit solchen mythologischen Exempla ausgestattet, die mit der Adressatengruppe jeweils in innerer Beziehung stehen; dies sei kurz belegt, um die Unangemessenheit von ROHDES Kritik[708] aufzuzeigen:

1113a10f. προαίρεσις = βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν), stoischem (Zeno fr.216 SVF I; Epict. *Diss.*I 29,16ff. προαίρεσις ~ ἡγεμονικόν i.S.v. „Charakter") und plotinischem Verständnis dieses Begriffes (i.S.v. λογισμός). Plotin brachte aber noch nicht wie später Iamblich, an dem sich Proklos orientiert, προαίρεσις mit dem αὐτοεξούσιον (freie Selbstbestimmung) und der ἁμαρτία (Verfehlung) zusammen. Die Auffassung dieser späteren Neuplatoniker hängt eng mit derjenigen der Christen zusammen, wonach die Abbildhaftigkeit (εἰκών) und Ähnlichkeit (ὁμοίωμα) des Menschen zu Gott in seiner (auch zur Verfehlung hin offenen) Freiheit der Entscheidung besteht (ἐν τῷ αὐτοεξουσίῳ τῆς προαιρέσεως); vgl. Gregor von Nyssa *de virginitate* XII 2,11ff. (AUBINEAU SC 119): εἰκὼν ἦν καὶ ὁμοίωμα, καθὼς εἴρηται, τῆς πάντων τῶν ὄντων βασιλευούσης δυνάμεως καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαιρέσεως πρὸς τὸν ἐξουσιάζοντα πάντων εἶχε τὴν ὁμοιότητα, οὐδεμιᾷ τινι τῶν ἔξωθεν ἀνάγκῃ δεδουλωμένος, ἀλλὰ τῇ γνώμῃ τῇ ἰδίᾳ πρὸς τὸ δοκοῦν διοικούμενος καὶ τὸ ἀρέσκον αὐτῷ κατ' ἐξουσίαν αἱρούμενος. PHILIPPS *Plotinus and Iamblichus on προαίρεσις* hat RISTs Auffassung widersprochen und Plotins Abhängigkeit von Platon zu erweisen versucht, wonach προαίρεσις die gültige Prädestination der Geist-Seele vor ihrer Inkorporation zu einer bestimmten Lebensweise bedeute (vgl. Plat. *R.* 617D-620E zur προαίρεσις βίων), die nach Plotin in der „intentional activity of the higher self" (ebd. 149) zum Ausdruck komme; Iamblich habe Plotin möglicherweise mißverstanden, indem er dessen Aussagen an der aristotelischen Definition der προαίρεσις (als entscheidender Verstand) gemessen habe (ebd. 151f.). Weitere Belege zu Iamblichs eigener Auffassung ebd. 137-139.

[708] ROHDE *Quellen* 132 charakterisiert die Reden als „ein ganz loses Conglomerat ziemlich farbloser und abgenutzter Moralsätze, durchflochten mit einigen

Vor den *Ratsherren* wird auf die Sage der Stadtgründung durch Herakles (§50) verwiesen und die aus ihr resultierende Verpflichtung für die Zuhörer aufgezeigt.

Vor den *Knaben*[709] legt er dar, daß Apoll, der Gott der Bildung, einen besonderen Bezug zum Knabenalter habe, weil er wegen seiner Menschenfreundlichkeit als Knabe abgebildet würde, Wettkämpfe um dieses Knaben willen gestiftet worden seien und er dem Gründer Krotons zahlreiche Nachkommenschaft verheißen habe (§52), somit ihr besonderer Freund sei. Aus diesem Grund müsse schon in jungen Jahren der Weg der Tugend (καλοκαγαθία) eingeschlagen werden.[710]

Die *Frauen* werden ermuntert mit dem Hinweis auf die Mythenschreiber (§55 p.30,12), die die Gerechtigkeit des weiblichen Geschlechtes preisen, und den Schöpfer des Alls selbst, der jeder Alterstufe den Namen einer Göttin gegeben[711] und Frauen zur Mitteilung der Göttersprüche bestellt habe, weil er um die Frömmigkeit des weiblichen Geschlechts wußte (§56). Als Höhepunkt erscheint das Paradigma der Penelope (§57), die in der Pflicht stand, die Treue ihres Mannes[712], der selbst die von Kalypso angebotene Unsterblichkeit ablehnte, zu erwidern. Den Gedanken zur Unterordnung der Frau in der Ehe (§54 p.30,3-5) finden wir desgleichen in Iamblichs Brief περὶ γάμου χρήσεως, aus dem Stobaios ein Exzerpt überliefert (Stob. IV 23,57 ὁμογνωμονήσουσι; vgl. Eph 5,23f.).

Die gruppenspezifische Gestaltung der ermutigenden Paränese ruft jedesmal die gewünschte „Bekehrung" (μεταβολή) hervor. Nach jeder Rede wird die jeweilige Wirkung auf die verschiedenen Grup-

---

ungesalzenen und weit hergeholten mythologischen Beispielen."

[709] Auch der Ort der Reden ist von Bedeutung: Die jungen Leute werden im Apollontempel belehrt, die Frauen im Hera-Tempel; vgl. IVP §50 p.28,10f. Diese Stelle bringt MARIA LETIZIA LAZZARINI *Una nuova testimonianza del culto di Apollo a Crotone* 152-154 mit dem Fund einer Inschrift in Kroton zusammen und vermerkt von daher die beiden Kulte als altpythagoreisch.

[710] Mehrmals wird das Bild des Läufers verwendet (§49 p.27,18ff.; §51 p.28,18f.; vgl. §44 p.25,5ff.), das sich beispielsweise in den Paränesen des NT ebenso findet: 1 Kor 9,24ff.; Gal 2,2; 5,7; Phil 2,16.

[711] Vgl. BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 156 §56 A.1: „Les noms ont donc une signification, puisqu'ils ont été donnés aux choses par une être supérieur: c'est évidemment une thèse acceptée par les néoplatoniciens." Vgl. z.B. Prokl. *in Alc.* 260,6-9 WESTERINK.

[712] Diese hebt auch Porphyrios in den *Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae* VII 258,29ff. hervor.

pen gesondert geschildert.[713] Wenn Iamblich anmerkt, daß Pythagoras aufgrund der ungeheuerlichen Wirkung (διὰ δὲ τὰς παραινέσεις IVP §53 p.29,13) seiner Reden der Titel „θεῖος" zugeeignet wird, spricht er in der Terminologie seiner Zeit.[714] Nach Plotin kommt demjenigen dieses Attribut zu, der die „politischen Tugenden" gänzlich zu verwirklichen vermag (*siehe* S.161). Und genau um diese geht es in dem besprochenen Abschnitt.

Der gesamte Block endet in der Zusammenfassung der universalen Wirkung des Philosophen (§57 p.31,16-19):

> ἁπλῶς δὲ μνημονεύεται διὰ τὰς εἰρημένας ἐντεύξεις περὶ Πυθαγόραν οὐ μετρίαν τιμὴν καὶ σπουδὴν καὶ κατὰ τὴν πόλιν τῶν Κροτωνιατῶν γενέσθαι καὶ διὰ τὴν πόλιν περὶ τὴν Ἰταλίαν. „Kurz gesagt, man erinnert sich, daß wegen der besagten Lehrreden für Pythagoras eine außergewöhnliche Verehrung und Begeisterung sowohl bei den Krotoniaten in der Stadt als auch wegen der Stadt in ganz Italien entstanden sei."

---

[713] Vgl. Gregor von Nyssa *de vita Gregorii Thaumaturgi* MPG 46, 924,7ff.; hier hält der Heilige eine Rede, deren Wirkung auf die verschiedenen Gruppen im einzelnen beschrieben wird.

[714] Auch Iamblich wird von den späteren Neuplatonikern θεῖος genannt (vgl. S.145), nicht aufgrund übermenschlicher Taten, die er vollbracht hat, sondern weil seine Lehre und sein Leben transparent waren für seine geistige Verbindung zum göttlichen Bereich.
Nach alter Tradition wird die Göttlichkeit einer Person in den die Naturgesetze überschreitenden Handlungen sichtbar. So weist die Parodie des Kallimachosschüler Hermipp (3. Jh. v. Chr.) auf eine ursprünglich ganz andere Begründung für die θειότης des samischen Philosophen, die durch eine Hadesfahrt des Pythagoras glaubhaft gemacht werden sollte (vgl. Anm.101 und Anm.136).

2. Die pythagoreische Paideia (§§58-133)

Programmatische Grundlegung (§§58-59)

Die Darstellung setzt nach den Reden in Kroton abrupt mit einem ganz neuen Thema ein. Es geht nicht mehr um biographisch verankerbare Ereignisse, die nach der Vorgabe von §28 der zweiten Lebenshälfte, der nachsamischen Periode, zuzuordnen wären. Was nun in den Vordergrund tritt, ist die Philosophie bzw. das Erziehungsprogramm des Samiers.[715] Der thematische Wechsel ist aber zunächst durch keinen kommentierenden Zusatz gekennzeichnet und wird allein in der inhaltlichen Unterschiedenheit kenntlich.

Die zuvor (in §44 p.25,11) angeklungene Grundaussage über Pythagoras, die Diogenes Laertios im Proömion seiner Philosophiegeschichte anführt, mit der wohl schon Theophrast seinen doxographischen Bericht über Pythagoras einleitete und die auf einen der ersten Zusammenfasser pythagoreischer Lehren, Herakleides Pontikos zurückgeht[716], markiert fulminant den Beginn des neuen Themas (§58 p.31,20-22):

---

[715] Schon PRIESSNIG *Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane* 26-28 hat einen Mittelteil als einen von drei Blöcken abgegrenzt und herausgestellt, daß hier die philosophische Lehre des Pythagoras zur Behandlung steht. Den Auftakt dieses Teils, die Grundlegung des pythagoreischen Philosophiebegriffs und die Wundererzählungen, die die pädagogische Macht des Pythagoras begründen wollen, hat er aber nicht als solchen erkannt und ihn dem „Erfolgskapitel" des Philosophen zugeordnet.

[716] D.L. Proömium I 12: Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον. = Herakleides fr.87 WEHRLI. Nach D.L. stammt die Mitteilung aus Herakleides' Schrift Περὶ τῆς ἄπνου „Über die leblose Frau". Das ausführlichste Referat bietet Cicero *Tusc.* V 8f. in lateinischer Übersetzung. Daraus wird ersichtlich, daß zwar einige der hier folgenden Mitteilungen auf Herakleides zurückgehen, er aber keineswegs unverändert ausgeschrieben wurde; vgl. ROHDE *Quellen* 135. Vgl. auch den Testimonienapparat zu DLVP 8 bei DELATTE *Vie* 109 zu Zeilen 5-10. Aus Herakleides hat dann schon der Aristotelesschüler Theophrast u.a. die Information über die Philosophiebenennung übernommen (vgl. Aetius I 3,8 p.280f. DIELS); vgl. BURKERT *Platon oder Pythagoras* 176.
Grundlegend zur „historischen Frage", ob Pythagoras der Urheber des Wortes ‚Philosophie' im platonischen Sinne einer Liebe zur Weisheit, welcher der Mensch sich nur annähern kann (*Lysis, Symposion, Phaidros*), gelten darf, ist BURKERTs Aufsatz *Platon oder Pythagoras?* Dort wird der traditionsgeschichtliche Hintergrund der vorliegenden Aussagen klar durchleuchtet und erwiesen, „daß Herakleides Platons und nur Platons Gedanken Pythagoras in den Mund gelegt hat." (ebd. 166)

> Λέγεται δὲ Πυθαγόρας πρῶτος φιλόσοφον ἑαυτὸν προσαγορεῦσαι, οὐ καινοῦ μόνον ὀνόματος ὑπάρξας, ἀλλὰ καὶ πρᾶγμα οἰκεῖον προεκδιδάσκων χρησίμως. „Man sagt, Pythagoras habe sich als erster ‚Philosoph' genannt, indem er somit nicht nur ein neues Wort aufbrachte, sondern damit schon gleich von vornherein auf nützliche Weise den Kern seines Anliegens verdeutlichte."[717]

Wie Iamblich es vorgibt, steht ab jetzt des Philosophen ureigenste Sache, sein πρᾶγμα οἰκεῖον, zur Behandlung. Was folgt, paßt nicht mehr in das chronologische Schema und zur biographischen Intention der vorangegangenen Kapitel. Ab hier tritt die philosophische Lebensart in einer systematischen Darstellung ins Blickfeld.[718] Und darüber hinausgehend wird das Lebensideal des Philosophierens überhaupt in den Mittelpunkt gerückt. Den Auftakt dazu bildet eine Erklärung dieses Lebensideals: das angeblich auf den Samier selbst zurückgehende Bild der Festversammlung[719], in der drei verschiede-

---

Laut BURKERT handelt es sich bei der Stelle Iambl. *Protr.* p.51,7ff., wo dasselbe Motiv erscheint, nicht um ein reines Zitat aus dem *Protreptikos* des Aristoteles, weil Iamblich die „Pythagoras-Version" eigenhändig eingefügt hätte, so daß der Platonschüler als ältester Übermittler auszuscheiden hat (ebd. 166-169; 169): „Iamblich erweist sich damit zu unserem Bedauern als besser als sein Ruf." Vgl. 171-175 auch die sprachlichen Erläuterungen zu den Komposita mit φίλο-, wo in vorplatonischer Zeit nur ein einfacheres Verständnis von φιλοσοφία als „schöngeistige Bildung" erwiesen werden kann. BURKERT 175: „Diesem oberflächlichen φιλοσοφία-Begriff einen neuen Gehalt zu geben, war erst Platon möglich."
Dagegen geht nach RIEDWEG *Pythagoras* 120-128, der den Kern der Geschichte aus Herakleides herauszulösen und die vorplatonische Prägung der hier in Frage stehenden Schlüsselbegriffe zu erweisen sucht, die Hauptaussage der gesamten Passage auf den „charismatischen Gründer" (ebd. 127) der Gemeinschaft in Kroton zurück; vgl. auch DIXSAUT *Le naturel philosophe* 45-51. Doch meiner Meinung nach liegt bei den ins Feld geführten Beweisstellen Herodot I 30,2 und Heraklit VS 22 B 35 die äußerlich-pragmatische und noch keine innerlich-epistemologische Bedeutung von φιλοσοφία bzw. θεωρία zugrunde.

[717] Das schwierige Wort προεκδιδάσκων, das erst spät sicher zu verifizieren ist (Themist. *or.* 32 p.197,8f.; textkritisch problematisch ist Josephos *AJ* XVII 6,1), spricht dafür, daß der erläuternde Partizipialzusatz von Iamblich selbst stammt und nicht auf Herakleides Pontikos (D.L. I 12) oder Sosikrates (DLVP 8) zurückgehen wird.

[718] Auch V. ALBRECHT *Menschenbild* 55 konstatiert, daß nach den Reden die systematische Darstellung beginnt.

[719] JAEGER *Ursprung und Kreislauf* 396 A.1; zur verästelten Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Lehre von den drei Lebensformen vgl. FESTUGIÈRE *Les trois vies*; ebd. 118, 128 zu Iamblich. Iamblich greift auf dieses Bild im *Protreptikos*

ne Menschengruppen zusammenkommen, von denen die Klasse der uneigennützigen zuschauenden Besucher mit den Philosophen gleichgesetzt wird (§58 p.32,8-10).

> „Am reinsten und unverfälschtesten sei die Menschenart, die die Anschauung der schönsten Dinge erwählt habe; sie nenne er ‚philosophische'." εἰλικρινέστατον δὲ εἶναι τοῦτον ἀνθρώπου τρόπον, τὸν ἀποδεξάμενον τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν, ὃν καὶ προσονομάζειν φιλόσοφον.

Wahrscheinlich hat Cicero für seinen Panegyris-Vergleich in den *Tuskulanen* (V 9) *direkt* auf Herakleides Pontikos zurückgegriffen, der bei Iamblich als Gewährsmann im Hintergrund steht, wie einzelne wörtliche Anklänge in den Kola erweisen.[720]

Der nun folgende Abschnitt (§59 p.32,10-21) ist ein einführender Abriß über das Wesen der Philosophie. ROHDE meinte hier die Hand eines späteren Platonikers zu erkennen. Jedenfalls läßt sich sehen, daß in harmonischer Abfolge die Grunddogmen „neupythagoreischen Philosophierens" dargelegt sind. In Anbetracht der Feststellung, daß nicht einmal die kritischste Quellenanalyse wirklich überzeugende Parallelen beizubringen vermochte, die auf eine bestimmte Vorlage verwiesen[721], können wir davon ausgehen, daß

---

zurück (*Protr.* p.53,18-25). Die Tradition dieses Gleichnisses ist älter, und ihr Ursprung läßt sich nicht mehr dingfest machen; vgl. BURKERT *Platon oder Pythagoras* 164f., wonach die beiden ursprünglich selbständigen Motive, „Preis der Theoria durch den Panegyris-Vergleich und die Deutung des Wortes Philosophie" (ebd. 164), durch Herakleides Pontikos verquickt wurden.
Vgl. u.a. zum Motiv der Festversammlung als Bild für die in 5 Tagen erschaffene Welt, in die am sechsten Tage „Gott der Schöpfer den mit seinem Geist ausgestatten Menschen ... geführt hat" Philo *de opificio mundi* 25-29; vgl. auch Ps.-Longin *de sublim.* 35,2. Der Gedanke stammt laut JAEGER, W.: Nemesius, Berlin 1914, 139 aus Poseidonios, wo er in aller Kürze aufscheine.

[720] Vgl. dazu BURKERT *Platon oder Pythagoras* 160 A.5. Weitere Darstellung des Fest-Motives DLVP 8 nach Sosikrates, dem Verfasser einer φιλοσόφων διαδοχή (um 150 v. Chr.). Vgl. Val. Max. VIII 7 ext.2; Augustinus *Civ.* VIII 2.

[721] Die von BERTERMANN *De Iamblichi fontibus* 27 angeführte Parallele, zu Aetius *Placita* II 13,5, die auf Herakleides Pontikos verweisen soll, reicht bei weitem nicht an den Gedanken der vorliegenden Stelle heran. Weder von einer mathematisch erfaßbaren Grundstruktur des Kosmos noch von einer Teilhabe (μετουσία) des Philosophen an diesen Urgründen ist dort die Rede. Gerade der μετουσία-Begriff ist typisch neuplatonisch, bei Platon und Aristoteles kommt er nicht vor. Als Parallele bietet sich am ehesten die Einleitung zu Nikomachos' *Eisagoge* an, deren Grundaussagen Iamblich hier schon andeutet. Vgl. BURKERT *Platon oder Pythagoras* 163 A.3 mit dem Hinweis auf *in Nic.* p.5,27ff. im Vergleich zu IVP §59,

Iamblich hier selbst seine Auffassung der neupythagoreischen Philosophie in einem Kurzprogramm darlegt.

Die allgemeine Grundlegung besteht aus vier definitorischen Aussagen. Diese korrespondieren sowohl inhaltlich in der logischen Abfolge als auch ringkompositorisch, indem das durch den Panegyris-Vergleich aufgebrachte Leitwort θεωρία ganz am Ende wiederaufgegriffen wird:

Was ist unter der besagten „Betrachtung" (θεωρία §59 p.32,10-14) zu verstehen?

καλὴν μὲν οὖν εἶναι τὴν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ θέαν[722] καὶ τῶν ἐν αὐτῷ φορουμένων ἀστέρων εἴ τις καθορᾷη τὴν τάξιν· κατὰ μετουσίαν μέντοι τοῦ πρώτου καὶ τοῦ νοητοῦ εἶναι αὐτὸ τοιοῦτον. „Schön sei nun die Betrachtung des Weltalls und der in ihm sich bewegenden Himmelskörper, wenn man Einblick gewinnt in die Ordnung. Genau solches sei allerdings gemäß der Teilhabe [sc. des menschlichen Geistes] am Ersten und Geistigen möglich."

Was ist „das Erste" (τὸ πρῶτον p.32,14-16)?

τὸ δὲ πρῶτον [ἦν] <οὖν>[723] ἐκεῖνο, ἡ τῶν ἀριθμῶν τε καὶ λόγων φύσις διὰ πάντων διαθέουσα, καθ' οὓς τὰ πάντα ταῦτα συντέτακταί τε ἐμμελῶς καὶ κεκόσμηται πρεπόντως. „Jenes <Erste> ist die Natur der Zahlen und Verhältnisse, die sich durch alle Dinge hindurchzieht, gemäß denen dieser gesamte Kosmos harmonisch geordnet[724] und in schöner Weise eingerichtet ist."

---

was unter anderem zu dem Schluß drängt, „daß Iamblich selbständig den zweiten Teil der Herakleides-Anekdote umgebogen und in seinem Sinn ausgeführt hat – natürlich in Anlehnung an die Schulterminologie, die auch an die pseudoplatonischen Definitionen anknüpft" (ebd. 163).

[722] ~ *Protr.* p.51,8 τὸ θεάσασθαι ... τὸν οὐρανόν, was nicht auf den *Protreptikos* des Aristoteles zurückgeht (vgl. Anm.716).

[723] KIESSLING schlägt vor, ἐκείνῳ zu lesen, was V. ALBRECHT übersetzt, ohne es in seinen Text aufzunehmen. Da der Ausdruck τὸ πρῶτον ἐκεῖνο das im vorhergehenden Satz erwähnte τὸ πρῶτον wiederaufnimmt, halte ich es für wahrscheinlich, daß ἦν für οὖν in den Text gerutscht ist; auch bei den folgenden Definitionssätzen fehlt die Kopula; für οὖν vor ἐκείνους zur Wiederaufnahme des Vorherigen vgl. Iambl. *Protr.* p.122,9 (vgl. auch *Myst.* III 9,20 p.118,15 bei vorverweisendem ἐκεῖνα).

[724] Die Theorie der Sphärenharmonie des Kosmos, die ursprünglich nicht py-

Was ist „Weisheit" (σοφία p.32,17-20)?

σοφία μὲν ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη τις ἡ περὶ τὰ καλὰ τὰ πρῶτα καὶ θεῖα καὶ ἀκήρατα καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα ἀσχολουμένη, ὧν μετοχῇ καὶ τὰ ἄλλα ἂν εἴποι τις καλά· „Weisheit ist aber ein wirkliches Wissen, das in immerwährender Beschäftigung mit den schönen Dingen ist, den ersten, göttlichen, unvermischten und ewig sich gleichbleibenden unveränderlichen; alles übrige heißt durch die Teilhabe an ihnen erst ‚schön'."

Was ist „Philosophie" (φιλοσοφία p.32,20f.)?

φιλοσοφία δὲ ἡ ζήλωσις τῆς τοιαύτης θεωρίας. „Philosophie ist das eifrige Streben nach solcher Schau."

Die allgemeingültige Art, wie Iamblich in diesem Abschnitt über das Ideal des philosophischen Lebens spricht und danach in Form der angeführten definitorischen Grundlegung die zugehörenden Kernbegriffe erläutert, macht eindrücklich deutlich, daß eine bewußte didaktische Intention im Hintergrund steht. Daß nun das vorliegende Kapitel den Grundstock und in gewisser Weise ein Einleitungskapitel bildet, um ausführlich auf die Vermittlung dieser Philosophie und deren allgemeinen Nutzen zu sprechen zu kommen, werden wir auch mit Blick auf das Folgende noch bestätigt finden. Diese programmatische Grundlegung, in der der Autor dem platonischen Philosophieverständnis Rechnung trägt[725], ist der Auftakt zum folgenden Themenblock „Über Bildung", der erst in §133 zu Ende geht.

Präparatorische Erziehungsmittel (§§60-70)

Doch Iamblich verharrt nun nicht bei der Philosophie als reiner θεωρία, er fügt der Definition seines Philosophiebegriffs einen neuen Aspekt hinzu, den er thematisch weiter ausführt.

---

thagoreisch ist, kann erst zu Beginn des 4. Jh.s v. Chr. in pythagoreischen Kreisen aufgekommen sein; vgl. zusammenfassend zum „Pythagoras-Problem" PÉPIN, J., Art. ‚Harmonie der Sphären', RAC 13 (1986), 609f.

[725] Dies ist eines der Beweisziele BURKERTs *Platon oder Pythagoras.* Vgl. auch BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 195 Kommentar zu §159, wo derselbe Gedanke wie hier im Kapitel über die σοφία spezifischer ausgestaltet wird.

Diese „Hinzufügung" wird von den Herausgebern als Schlußsatz des Kapitels XII, der allgemeinen Erläuterung eingegliedert (§59 p.32,21f.):

> καλὴ μὲν οὖν καὶ αὕτη παιδείας ἦν ἐπιμέλεια ἡ συντείνουσα αὐτῷ πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν. „Schön war nun auch diese Bildungsbemühung, die im Zusammenhang mit seiner Person die Menschen wiederherstellte."[726]

In bewußter Wiederaufnahme der Einleitungsworte des vorangegangenen Unter-Abschnittes (p.32,10 καλὴν μὲν οὖν ~ p.32,21 καλὴ μὲν οὖν καὶ) setzt hier ein neues Kapitel ein, das sich mit dem Bemühen des Pythagoras um Bildung – παιδεία - befaßt. Wie die Überlieferung im wichtigsten Textzeugen, dem *Codex Laurentianus* (*F*) zeigt, war der Satz zusammen mit der markanten Philosophiedefinition (p.31,20f.) ursprünglich schon in das neue Kapitel XIII eingeschlossen gewesen.[727] Diese Zuteilung wird durchweg in allen Ausgaben wie selbstverständlich vernachlässigt. Es wäre aber sinnvoll das Kapitel so beginnen zu lassen, wie es die beste Handschrift bestätigt. Das neue Thema: „Vermittlung Pythagoreischer Philosophie oder die παιδεία des Pythagoras" würde dann nämlich *in Weiterführung* der vorhergehenden definitorischen Erläuterungen durch die vierte Definition – der Philosophie – angebunden, die zugleich – geradezu an den Anfang der aristotelischen Metaphysik erinnernd – den neuen Einsatz markierte: φιλοσοφία δὲ ἡ ζήλωσις ...

Wurde die φιλοσοφία als das Bemühen um die Schau (ζήλωσις τῆς τοιαύτης θεωρίας) beschrieben, so tritt im folgenden eine ihrer Komponenten in den Blick: In der Philosophie des Pythagoras ist neben dem theoretischen Erkennen auch die ethische Vervoll-

---

[726] Das Verständnis von συντεινοῦσα αὐτῷ variiert in den Übersetzungen. V. ALBRECHT *Übersetzung* übersetzt „das [sc. das Bemühen um Geistesbildung] im Sinne des Pythagoras mitwirkte", SEGONDS/BRISSON „elle [sc. la culture] qui, en même temps que Pythagore, contribue".

[727] Vgl. in NAUCKs Ausgabe p.41 den Apparat zur Stelle: „inde ab verbis φιλοσοφία δὲ in *F* incipit c. XIII, atque per errorem numeri nota ιδ' praemittitur, recte in margine inferiore ιγ' scriptum legitur. novi capitis initium ab verbis εἰ δὲ καὶ πιστευτέον fecimus cum *a*." Die Entstehung des Fehlers liegt auf der Hand: Durch die Verbesserung der versehentlich falschen Zählung in *F*, der erwiesenermaßen der „Hyparchetypus" für alle anderen Hss. ist (vgl. DEUBNER V), ergab sich die Zuordnung der nun weiter nach unten gerutschten Zahl, falls *Arcerius* (=*a*), an dessen sehr fehlerhafter (vgl. bei KIESSLING I p.VII das Urteil KÜSTERs: „corruptus et deformatus") Erstausgabe (1593) die heutige Zählung orientiert ist, nicht ohnehin eigenmächtig eingegriffen hat. Vgl. auch NAUCK XXXV A.23.

kommnung des Menschen (ἐπανόρθωσις) miteingeschlossen, oder anders gesagt: Letztere ist unabdingbare Voraussetzung, um zur schauenden Philosophie zu gelangen. In dieser Ergänzung weicht Iamblich nun ganz klar von dem ab, was er in der *Eisagoge* des Nikomachos, dem er ansonsten in den vorangegangenen Definitionen verpflichtet war, vorfand. Bei dem früheren Neupythagoreer ging es allein um die theoretische Betrachtung in Form der Mathematik.

Mit der Iunktur ἐπιμέλεια παιδείας („Bildungsbemühen") gibt der Autor zugleich den Rahmen für die folgenden Kapitel vor. Daß Iamblich mit dem Begriff die ethische Disponierung[728] und Sensibilisierung seiner Schüler zur Aufnahme der wissenschaftlichen Lehrgegenstände meint, werden die weiteren Kapitel verdeutlichen, deren Themen sich auf den Bereich der ἐπιμέλεια beziehen, den er später als πρὸ φιλοσοφίας (§79 p.45,18 Vorstufe zur Philosophie[729]) benennen wird.

Zunächst wird die „erzieherische Komponente" des Philosophiebegriffs ausgeführt, die παιδείας ἐπιμέλεια des Pythagoras konkretisiert; seine außerordentlichen Verdienste als Erzieher schlechthin stehen zur Behandlung. Durch ihn (συντεινοῦσα αὐτῷ), seine Vermittlung und seine Initiative, gelangt der Mensch erst zur ethischen Verwirklichung. Die Formulierung soll wohl bewußt an denjenigen denken lassen, der von Platon in den *Nomoi* – und nur hier – für den Idealstaat als ὁ τῆς παιδείας ἐπιμελέτης gefordert wird.[730] Auf die Bedeutung des Philosophen für die πολιτικὴ παιδεία (§130 p.74,4f.), die ja im biographischen Teil in den Reden vor den Krotoniaten ausgestaltet war, wird Iamblich auch am Ende seiner Ausführungen über pythagoreische παιδεία (ab §122) eingehen.

Jedenfalls können wir jetzt schon festhalten, daß Iamblich in der traditionellen Debatte, ob Philosophie rein theoretisch ausgerichtet sein soll oder ob sie auch die praktische, Betätigung miteinschließt,

---

[728] Vgl. auch Iambl. *Protr.* p.28,12. Dafür, daß die Iunktur die Ausbildung einer ethischen Grundhaltung bezeichnen kann, vgl. Chariton V 9,8: Καλλιρόη μὲν <οὖν> ἐν τούτοις ἦν, Διονύσιος δὲ ἐπειρᾶτο μὲν φέρειν τὰ συμβαίνοντα γενναίως διά τε φύσεως εὐστάθειαν καὶ διὰ παιδείας ἐπιμέλειαν, τὸ δὲ παράδοξον τῆς συμφορᾶς καὶ τὸν ἀνδρεῖον ἐκστῆσαι δυνατώτατον ὑπῆρχεν.

[729] IVP §79 τοσαύτην ἐπιμέλειαν καὶ οὕτως ἀναγκαιοτάτην ᾤετο δεῖν μαθημάτων πρὸ φιλοσοφίας ποιεῖσθαι Πυθαγόρας. Vgl. mit *Protr.* p.10,3-6 κοσμητέον ἱερὸν μὲν ἀναθήμασι, τὴν δὲ ψυχὴν μαθήμασιν (aus älterer Tradition; vgl. Stob. II 31,53). ὡς πρὸ τῶν μεγάλων μυστηρίων τὸ μικρὰ παραδοτέον, καὶ πρὸ φιλοσοφίας παιδείαν.

[730] Vgl. z.B. Platon *Leges* 765D4, 801D6, 951E1, 953D3.

eindeutig Position bezieht. So wie wir Pythagoras im biographischen Teil gleichermaßen als einen in sich gekehrten Denker wie als Volkserzieher kennengelernt hatten, ist auch die auf ihn zurückgehende Philosophie beiden Aspekten verpflichtet. Wie noch zu sehen sein wird, hat Iamblich in der *Vita* auch konzeptionell seine Sichtweise verdeutlicht, daß erst der durch philosophische Unterweisung gefestigte Mensch als Erzieher der Gesellschaft wird wirken können.

Mit Blick auf den Rezipienten der Schrift, werden drei Phasen, die zugleich den philosophischen Werdegang kennzeichnen sollen, in der Struktur des Mittelteiles (§§60-133) deutlich.

1. Präparatorische und propädeutische Phase, Bedingungen und ethische Vorbereitung für das philosophische Leben durch die Unterweisung des philosophischen Mentors (§§60-79)

2. Philosophisches Leben, die Rahmenbedingungen und Implikationen wahren philosophischen Lebens (§§80-121)

3. Erzieherisches Wirken, das als ethische Unterweisung der Mitmenschen verstanden wird, die im vorbildlichen Leben und in der Lehre des Philosophen zum Ausdruck kommen muß (§§122-133)

In diesem letzten Aspekt ist die Aufgabe der Tradierung und der Fortführung der Schule mit zum Ausdruck gebracht, die Verpflichtung des Philosophen, nach außen zu wirken, und das heißt zugleich, neue Schüler heranzubilden, als Pädagoge zu wirken; somit schließt sich der Kreis zum ersten Aspekt.

Der Sinn der folgenden Wundergeschichten wird eigens mit Bezug auf das Oberthema und abweichend von Porphyrios (PVP §23 p.46,20f. = Nikomachos) hervorgehoben: Pythagoras besaß eine solche scharfsinnig durchdringende (ἀναλυτικόν τι[731]) und zurechtweisende (νουθετητικόν) Kraft in seinem Wort (ἐν τῷ λόγῳ), wodurch er erwies,

> ὡς διδασκαλίᾳ πάντα περιγίνεται τοῖς νοῦν ἔχουσιν, ὅπου καὶ τοῖς ἀνημέροις τε καὶ ἀμοιρεῖν λόγου νομιζομένοις, „daß er in seiner Lehre, wo er sogar wilden und für vernunftlos gehalte-

[731] Analog zum κεφάλαιον (IVP p.2,11 παιδευτικὴν δύναμιν) liest man wohl mit ROHDE *Quellen* besser παιδευτικόν; vgl. BRISSON/SEGONDS 60.

nen Tieren, ganz und gar auch allen, die Vernunft haben, überlegen ist."

Diese einordnende Bemerkung findet sich in der sonst wörtlich übereinstimmenden Parallelstelle bei Porphyrios nicht. Sowohl das Tempus (Praesens) der Verbform[732] wie der uneinheitliche Satzverlauf weisen darauf hin, daß Iamblich aus Gründen der Stoffstrukturierung die Ergänzung in seine Vorlage eingefügt hat.[733]

Die Aufzählung der Wunder, wie wir sie bei Porphyrios finden, folgt jetzt allerdings nur insoweit sie dem vorgegebenen thematischen Rahmen der παιδευτικὴ δύναμις des Pythagoras entspricht.[734] Daß die Geschichte der vorausgesagten Fischanzahl (PVP §25 p.47,15-48,1), die ursprünglich in dieser Wunderreihe ihren Platz hatte, an ganz anderer, markanter Stelle eingefügt wurde, hatten wir oben angemerkt. Abgerundet wird die Serie durch den Vergleich mit Orpheus, der durch seinen Gesang die Tierwelt beherrschen konnte. Weder von Porphyrios noch Diogenes Laertios wurde die Parallelität zu dem mythischen Sänger hervorgehoben. Die Beziehung dieser mythologischen Gestalt zu Pythagoras wird Iamblich noch einmal im Zusammenhang mit dem *Hieros Logos* aufgreifen

---

[732] Diese grammatikalische Abweichung vom Zusammenhang deutet darauf hin, daß Iamblich hier die Aktualität der Lehre für die eigene Zeit im Auge hatte. KIESSLING 122 A.3 bezüglich συμβιβάζων „est *demonstro, doceo*, qua vi hoc verbum apud scriptores seriores saepius usurpatur."

[733] So denn auch das an erster Stelle erscheinende παιδευτικόν τι oder ἀναλυτικόν τι. Das von Iamblich stammende Einsprengsel διὰ τούτου συμβιβάζων, ὡς διδασκαλίᾳ πάντα περιγίνεται τοῖς νοῦν ἔχουσιν, ὅπου καὶ ἀμοιρεῖν λόγου νομιζομένοις bereitet auch den Übersetzern Schwierigkeiten: vgl. KIESSLINGs lange Anmerkung zur Stelle; allerdings ist πάντα adverbial, und περιγίγνεται bedeutet nicht „domari", sondern „übertreffen"; richtig V. ALBRECHT *Übersetzung* „Damit bewies er, daß er durch seine Lehrgabe allen, die Geist besitzen, überlegen war, da er sogar ungezähmte und für vernunftlos geltende Wesen überzeugte." (vgl. ebd. 24 ad loc.) GIANGIULO „In tal modo egli provava come l'insegnamento tutto possa nei confronti degli esseri razionali ..."; BRISSON/SEGONDS „Il montrait par là que l'éducation est toute-puissante sur les êtres pourvus d'intelligence." Sehr fraglich: CLARK *Iamblichus* „He inferred that, as everything comes to rational creatures by teaching, it must be also for wild creatures which are believed not to be rational." DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* „He taught that, with instruction, all things are overcome by those possessing intellect, whenever they deal with things untamed and with no share in reason."

[734] Diese kurze Wunderliste endet schon vor §63 p.34,3. Das bei Nikomachos Folgende wird dann erneut ausdrücklich in das Leitthema „Paideia" mit der Wiederaufnahme des Wortes τῶν ἀνθρώπων ἐπιμέλεια eingegliedert (p.34,7ff.), deren Grundlage die Erinnerung an das frühere Leben ist (p.34,10f.).

(IVP §146f.). Der „Orpheus-Vergleich" wie das gesamte Zwischenstück (IVP §§62/63 p.34,3-10) gehen wohl bis zur Weiterführung des Zitates (ab ἀνεμίμνησκε) auf Iamblich selbst zurück.

Nach den „Beweisen" für die außergewöhnliche und nicht zu übertreffende pädagogische Autorität und Erziehungskompetenz des Pythagoras gar im Tierbereich, macht Iamblich durch einen Hinweis deutlich, daß er des Pythagoras erzieherisches Bemühen um die Menschen (ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρώπων) behandeln wird, indem er von der ἀρχή der Lehrunterweisung ausgeht (§63 p.34,7-10):

> Ἀλλὰ μὴν τῆς γε τῶν ἀνθρώπων ἐπιμελείας ἀρχὴν ἐποιεῖτο τὴν ἀρίστην, ἥνπερ ἔδει προειληφέναι τοὺς μέλλοντας καὶ περὶ τῶν ἄλλων τὰ ἀληθῆ μαθήσεσθαι.[735] „Er machte bei seiner fürsorglichen Belehrung der Menschen den besten Anfang, den nämlich, den diejenigen erfaßt haben müssen, die auch über alles weitere die Wahrheit erlernen wollen."

Daß es ihm in dem Abschnitt um die Vorbereitung, die *praeparatio*, seiner Schüler geht, wird allein schon an dem Perfekt προειληφέναι prägnant anschaulich. Man darf wohl sagen, daß die Erfassung dieser ἀρχή eine Voraussetzung zur Aufnahme der Philosophie darstellt; sie legt damit im stoischen Sinne den Grund für die πρόληψις[736], das richtige geistige Schema, mit dem Sinneseindrücke und Erfahrungen erst erfaßt werden können.

Darauf folgt nun ein Nikomachoszitat, das die in der Antike allgemein bekannte Erzählung[737] bringt, Pythagoras habe sich und seine Mitmenschen an das vorherige Leben, die frühere körperliche Hülle der sich gleichbleibenden wandernden Seele erinnert. Damit macht Iamblich direkt zu Anfang seinem Hörer das tragende Fundament für alle weiteren Ausführungen bewußt. Denn sein ganzes Bildungsprogramm läuft auf das Ziel hinaus, schon im jetzigen Leben die Seele vom Körper zu lösen (vgl. IVP 228).

Bei Porphyrios haben wir die Darlegung der Seelenwanderung als grundlegenden Ausgangspunkt der Pythagoreischen Philosophie in markanter Position (PVP §§45 p.57,16-21), an der Gelenkstelle zwischen pythagoreischer Ethik und Lehre, betont vorgefunden (vgl.

---

[735] ἀλλὰ μὴν ... γε ist geradezu eine Lieblingswendung des Iamblich, allein im *Protreptikos* kommt sie 9mal vor. Sie kennzeichnet scharf die Alleingültigkeit einer unwiderlegbaren Tatsache; vgl. DENNISTON 119.

[736] Vgl. LSJ 1488 s.v. II.

[737] Vgl. Testimonienapparat bei DEUBNER 34.

S.130). Am Ende des Nikomachoszitates wird nochmals auf den Sinn der Darstellung hingewiesen, der darin bestehe, daß der Samier, indem er die Menschen an ihr früheres Leben erinnerte, das Fundament für ihre Unterweisung legte (§63 p.35,14f.):

> τῆς τῶν ἄλλων ἐπιμελείας ἐντεῦθεν ἤρχετο, ὑπομιμνήσκων αὐτοὺς ἧς εἶχον πρότερον ζωῆς. „Die Betreuung der anderen Menschen setzte immer dabei an, daß er sie an das Leben erinnerte, das sie zuvor gelebt hatten."

Das Stichwort ἐπιμέλεια bietet den Anknüpfungspunkt für das folgende Kapitel XV.

Überhaupt leitet uns der Autor in den Erörterungen über die Παιδεία konsequent durch das Thema. Mit strukturierenden Hinweisen und zusammenfassenden Bemerkungen teilt er an den Schnittstellen der einzelnen Kapitel seine Absichten und den jeweiligen Leitgedanken mit.[738] In dieser behutsamen Lenkung seines Rezipienten wird zugleich das ernsthafte pädagogische Anliegen unseres Autors deutlich. So beginnt das Kapitel XV (Musik als erstes Erziehungsmittel) mit dem klar strukturierten Einleitungssatz (IVP §64 p.35,16-24):

> Ἡγούμενος δὲ πρώτην εἶναι τοῖς ἀνθρώποις τὴν δι' αἰσθήσεως προσφερομένην ἐπιμέλειαν, εἴ τις καλὰ μὲν ὁρᾷη καὶ σχήματα καὶ εἴδη, καλῶν δὲ ἀκούοι ῥυθμῶν καὶ μελῶν, τὴν διὰ μουσικῆς παίδευσιν πρώτην κατεστήσατο διά τε μελῶν τινῶν καὶ ῥυθμῶν, ἀφ' ὧν τρόπων τε καὶ παθῶν ἀνθρωπίνων ἰάσεις ἐγίγνοντο ἁρμονίαι τε τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, ὥσπερ εἶχον ἐξ ἀρχῆς, συνήγοντο, σωματικῶν τε καὶ ψυχικῶν νοσημάτων καταστολαὶ καὶ ἀφυγιασμοὶ[739] ὑπ' αὐτοῦ ἐπενοοῦντο. „In der Meinung, daß die Sorge darum, daß jemand schöne Formen und Arten sehen kann[740], die erste sein solle, die durch Wahr-

[738] Um die Darstellung nicht mit Zitaten zu überfrachten, sollen diese ganz klaren redaktionellen Bemerkungen nicht vollständig abgedruckt und übersetzt werden. Die weitere am Text orientierte Gliederung erfolgt überblicksartig, und nur die wichtigsten Leitbemerkungen werden gegeben.

[739] Das seltene Wort wird später noch einmal in der differenzierteren Darlegung zur Wirkweise der pythagoreischen Musik mit ἀφυγιάζειν (IVP §114 p.66,3) aufgegriffen. Das läßt darauf schließen, daß auch dort ein originär iamblichischer Abschnitt vorliegt.

[740] Es ist hier die Verwendung von εἰ in Abhängigkeit von Wörtern der emotionalen Beteiligung (ἐπιμέλεια) anzusetzen (vgl. LSJ 481 s.v. εἰ V). Zunächst geht es um die Sorge, daß der Zögling überhaupt erst zur Aufnahme der Lerneindrücke

> nehmung den Menschen nahegebracht wird, setzt er die Erziehung durch Musik als erste fest und zwar durch Melodien und Rhythmen, aufgrund derer menschliche Verhaltensweisen und Leidenschaften Heilung erfahren und die Harmonien der Seelenkräfte wieder in ihren uranfänglichen Zustand zusammengeführt werden, und es wurden Linderungen und Heilungen seelischer Krankheiten von ihm erdacht."

Die erste (παίδευσις πρώτη p.35,19) zu vermittelnde, an den Zögling „herangetragene Sorge" (προσφερομένη ἐπιμέλεια), also diejenige Unterweisung, deren Ausgangspunkt *nicht* in der Seele des Menschen selbst begründet liegt, wie im Falle der Wiedererinnerung, ist die Musik. Sie geschieht durch Wahrnehmung (δι' αἰσθήσεως), damit einer schöne Figuren und Formen sehen und schöne Rythmen und Melodien hören lernt.

Es gilt zu betonen, daß natürlich noch nicht die theoretische Unterweisung in Harmonielehre gemeint ist; diese gehört erst später zum höheren philosophischen Curriculum. Wir haben es hier mit der (praktisch) rezipierten Musik zu tun, die als nochmalige Vorstufe und sozusagen als seelische *praeparatio* zur eingehenderen philosophischen Propädeutik zwischengeschaltet wird. Der pädagogische Nutzen der Musik war zu Iamblichs Zeiten wieder von Interesse. Aristeides Quintilianus widmete schon 200 Jahre zuvor den Großteil seines Werkes *de musica* einer rationalisierten Musik-Pädagogik. Leider ist uns die Schrift des pythagoreischen Kompendiums über die Musik nicht mehr erhalten. Es ist aber anzunehmen, daß sie ähnlich wie die Abhandlung des Nikomachos die „wissenschaftliche" Harmonielehre zur Anschauung brachte. Den praeparatorisch-heilenden Charakter der Musik führt Iamblich im vorliegenden Buch zur Genüge aus.

Zwei Aspekte sind hier dem Autor wichtig, zum einen die Sensibilisierung des Schülers durch Musik, zum anderen die ethische Wirkung, die Befreiung von hinderlichen „Seelenleiden" (§64 p.36,1 τὰ τῆς ψυχῆς πάθη). Dadurch kommt die „Aufrichtung" im Hinblick auf die Tugend erst zustande (vgl. p.36,5 ἐπανορθούμενος πρὸς ἀρετὴν). Hierin entspricht er der stoischen, von Platon herrühren-

---

sensibilisiert wird; in den Melodien und Rythmen findet er dazu den ersten Zugang. Bei einem anderen Verständnis der Konstruktion, wäre sowohl der potentiale Optativ ὁρῴη als auch die entstehende Doppelung (p.35,19f. διά τε μελῶν τινῶν καὶ ῥύθμων) nicht schlüssig.

den und durch Aristoteles präzisierten[741] Vorstellung, nach der die Musik zur Ausbildung von Tugenden nutzbar gemacht wird.[742]

Nach der seelischen Wirkung weltlicher Musik und ihrer praktischen Anwendung zur Reinigung von den Affekten des Alltags (bis p.36,15) wird Pythagoras' einzigartige Fähigkeit dargestellt[743], die Sphärenharmonien zu vernehmen (p.36,15-38,8), die er in seiner Musik „abbildet" (p.37,14f. δι' εἰκόνων τε καὶ ὑποδειγμάτων), damit seine Schüler durch seine Vermittlung (37,13f. εἰς αὐτὸν ἀφορῶσιν) schonend an die „reinen Urbilder" herangeführt würden - in diesem Teil ist die platonische Vorstellung unverkennbar (§67 p.37,17-23, vgl. Plat. *R.*VII 516B; *Phd.* 99D).[744]

---

[741] Vgl. Platon *R.* 401D5-E1 Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία, καὶ ἐρρωμενέστατα ἅπτεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μή, τοὐναντίον; Vgl. zum Thema SCHOLTZ, G., Art. ‚Musik', HWP VI (1984), 242-248; bes. 243f. zu Platons Philosophie der Musik als „ethisch-politischem Programm". Aristoteles schränkt den weiten Musik-Begriff Platons, der sie als „Geisteskultur" (im Gegensatz zur „Gymnastik" als Körperkultur; vgl. Anm.745) verstand, in dem an der vorliegenden Stelle vertretenen Sinne ein (als Rhythmus/Melodie/Harmonie, dem staatskultischen Kontext enthoben und individualethisch; vgl. Arist. *Pol.* VIII 5-7, 1340a-1341b).

[742] Vgl. die Fragmente 54ff. des Diogenes von Babylon SVF III p.221,19ff. (nach Philodem *de musica*), vor allem fr.88 p.234,5ff. Vgl. auch DELATTE *Littérature pythagoricienne* 262f. der die Bedeutung der Musik und die ihres mimetischen Charakters in der Pythagoreischen Philosophie bespricht. Die Quellentexte sind, soweit ich sehe, allesamt nachhellenistisch. Deren Ausgangspunkt ist Aristoteles' Mitteilung in Metaphysik I 5, 986a2f.

[743] Diese beiden Hauptteile des Kapitels kommen auch in dem zugehörigen κεφάλαιον zum Ausdruck (Index zu Kap. XV): πῶς ἐπηνωρθοῦτο τὰς ψυχὰς τῶν προσομιλούντων διὰ μουσικῆς, καὶ πῶς ταύτην αὐτὸς τὴν ἐπανόρθωσιν τελείαν εἶχε.

[744] Vgl. zur pythagoreischen Tradition der Sphärenharmonie und der Schlüsselstellung von Platons *Timaios* für die Verbreitung dieser Lehre im Platonismus PÉPIN, J, Art. ‚Harmonie der Sphären', RAC 13 (1986), 593-618. Vgl. ebd. 610-612 die interessanten Parallelen bei Philo von Alexandrien; er wendet das Schema der Harmonie der Seele auf Mose an, „der sein Lied gesungen habe, ‚indem er seine Seele mit dem göttlichen Instrument, d.h. dem Himmel u. dem gesamten Kosmos, in Einklang brachte' (*virt.* 74)" (ebd. 611). Einen eindrücklichen Quellen-Überblick zur Geschichte pythagoreischer Harmonielehre von Platons *Timaios* (35A-37A) bis in die Neuzeit einschließlich der arabischen Tradition bietet GODWIN, J.: The Harmony of the Spheres. A sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music, Vermont 1993.

Nach der iamblichisch-pythagoreischen Auffassung haben diese „Abbildungen" nicht im kritischen platonischen Sinne einen geringeren Seinsgrad[745], der von der Welt der Ideen entfernen kann, sondern sie dienen gerade durch ihren den Kosmos abbildenden Charakter dazu, den Menschen an das höhere Sein heranzuführen. Diese Umwertung der Abbildhaftigkeit weltlicher Dinge ist wohl überhaupt ein Grundzug iamblichischer Philosophie.[746] Dazu paßt, daß Pythagoras von seinem göttlichen Vermögen Gebrauch macht (θειότητι χρώμενος), seinen Geist fest auf die überirdischen Harmonien richtet (ἐνητένιζε τὰς ἀκοὰς καὶ τὸν νοῦν ἐνήρειδε ταῖς μεταρσίαις τοῦ κόσμου συμφωνίαις) und sie als „die Quelle und Wurzel" (πήγη τε καὶ ῥίζη) zum Ausgangspunkt macht, um sich den himmlischen Welten anzugleichen (ἐξομοιοῦσθαι κατ' ἔφεσιν καὶ ἀπομίμησιν τοῖς οὐρανίοις). Daß die Zahlenverhältnisse, wie sie sich für den erkennenden Geist in der Welt abzeichnen, „Quelle und Wurzel" sind, ist gute neupythagoreische Formulierung, die sich auch bei Plotin findet.[747] Der Gedanke, daß sich der Geist (νοῦς) durch dieses Erkennen an die Welt des Seins angleichen kann, weist in die Sphäre neuplatonischer Vorstellungen.[748] Während allerdings

---

[745] Platon unterzieht im *Staat* (II. Buch) die Musik, die er im Vollsinne des Wortes μουσική als eine Verbindung aus λόγος (Platon *R.* 376E-392C – eigentliche „Dichterkritik"), λέξις (*R.* 392C-398B), Melodie/Harmonie (*R.* 398C-399E) und Rhythmus (*R.* 399E-400E) faßt, einer fundamentalen Kritik, die aus ihrem mimetischen Charakter resultiert. Die zuletzt genannten, in unserem Sinne "musikalischen" Elemente fungieren hierbei als Instrumente, von deren Macht der Beeinflussung bis hin zur Staatsgefährdung Platon überzeugt ist und die deshalb einer strengen Überprüfung bedürfen (*R.* 398C-399E). Über die erzieherische Macht dieser Mittel besteht für Platon kein Zweifel (vgl. Anm.741). Dazu CANTO-SPERBER/BRISSON *Zur sozialen Gliederung der Polis* 99-105; ebd. 100 Gliederung des „Musik-Abschnittes".

[746] Vgl. *Myst.* III 3 p.108,1f., wo die Seele τάξις, ἐπιμέλεια und ἐπανόρθωσις erfährt, wenn die Seele Verhältnisse (λόγοι) des Werdens auf die verursachenden Götter zurückführt.

[747] Vgl. IVP §150 p.85,4f.; §162 p.92,1f. ~ PVP §20 p.45,19f. (vgl. Edition DES PLACES *Vie de Pythagore* mit Kommentar ebd. 152 A.6) bzgl. der τετρακτύς; Plot. VI 6,9,38. Vgl. zur Vebreitung im Neupythagoreismus z.B. Theon *de utilitate mathematicae* p.17,25-18,2 HILLER κατὰ δὴ τοὺς Πυθαγορικοὺς πρεσβευτέα τὰ τῶν ἀριθμῶν ὡς ἀρχὴ καὶ πηγὴ καὶ ῥίζα τῶν πάντων.

[748] Mit Blick auf die Schrift I 6 „Über das Schöne" Plotins läßt sich das vielleicht an einigen Formulierungen erkennen. Zunächst ist natürlich der Grundgedanke derselbe, daß nur die völlig gereinigte Seele das Schöne erschauen kann (6,13-16): Γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντη ἀσώματος καὶ νοερὰ καὶ ὅλη τοῦ θείου, ὅθεν ἡ πηγὴ τοῦ καλοῦ καὶ τὰ συγγενῆ πάντα

bei Iamblich die Proportionen des Kosmos den Inhalt der Erkenntnis darstellen, ist es in Plotin das Gute in seiner sich selbst mitteilenden Schönheit, die in ihrer Transzendenz gerade aller meßbaren Verhältnisse bar ist.[749]

Am Schluß (§67) findet sich ein altbekannter Hymnos auf Pythagoras (= Empedokles VS 31 B129; vgl. S.52) mit einer kurzen Erläuterung, die wohl, wie viele Motive dieses Kapitels, aus Nikomachos stammen dürften.[750]

Redaktionell bringt Iamblich am Schluß eine Kurzzusammenfassung über die zuvor angesprochene präparatorische Maßnahme (p.38,9f.):

> Αὕτη μὲν οὖν ἡ διὰ μουσικῆς ἐπετηδεύετο αὐτῷ κατάρτυσις τῶν ψυχῶν. „Dies wurde also von ihm als durch Musik vorbereitende Bildung der Seelen eingerichtet."[751]

τοιαῦτα. Pythagoras ist bei Iamblich mit seiner θειότης (IVP p.36,18) der Repräsentant dieses Idealphilosophen, dessen Seele ὅλη τῆς θείου ist. Gleichzeitig begegnet uns hier wie dort die Vorstellung vom höchsten Seienden als „Quelle" (vgl. I 6,9,40). Plotin spricht von der ἔφεσις (7,3 „Verlangen"), die durch die Betrachtung des Schönen im Philosophen ausgelöst wird und ihn antreibt; ebenso wird Pythagoras laut Iamblich durch die „überaus schönen" Proportionen (IVP p.37,1f. εὐμελεστάτη ἅμα καὶ ποικίλως περικαλλεστάτη) durchtränkt (p.37,2f. ἁρδόμενος), und sein Geist wird dadurch in eine schöne Ordnung gebracht (p.37,3 τὸν τοῦ νοῦ λόγον εὐτακτούμενος), gleicht sich „dem Verlangen nach" den himmlischen Dingen an (p.37,10 ἐξομοιοῦσθαι κατ' ἔφεσιν). Wie bei Plotin (I 6,7,9; sonst nur noch in VI 7) wird dieses höhere Sein in Anlehnung an Platon (*Symp.* 211E1) mit εἰλικρινής („lauter", „sonnenklar") qualifiziert (vgl. IVP p.37,16 οἱ πρῶτοι καὶ εἰλικρινεῖς ἀρχέτυποι). Schließlich wird die fixierte Konzentration auf das höhere Sein bei beiden Philosophen mit dem Wort ἀτενιζεῖν (Plot. I 6,9,23; IVP §65 p.36,18) zum Ausdruck gebracht, das auch sonst in dieser Hinsicht bei Plotin eine bedeutende Rolle spielt (vgl. z.B. VI 2,8,6).

[749] Plot. I 6,9,18-22 ἀλλ' ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον, οὐ μεγέθει μεμετρημένον οὐδὲ σχήματι εἰς ἐλάττωσιν περιγραφὲν οὐδ' αὖ εἰς μέγεθος δι' ἀπειρίας αὐξηθέν, ἀλλ' ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μεῖζον παντὸς μέτρου καὶ παντὸς κρεῖσσον ποσοῦ. Zur Ablehnung der pythagoreischen Auffassung von der Seele als Harmonie vgl. Plotins (folgende) zweite Schrift „Über die Unsterblichkeit der Seele" IV 7,8[4].

[750] Vgl. das ganz kurze Referat des Porphyrios (PVP §30 p.50,5-8), der dann allerdings den Hymnos in voller Länge bringt (PVP §30f.). Es finden sich hier einige Parallelen im *Harmonikon Encheiridion* des Nikomachos, das Iamblich auch andernorts benutzt (vgl. *oben* S.82).

[751] κατάρτυσις ist (ebenso wie ἐξάρτυσις §64 p.35,25) typischer pythagoreischer Sprachgebrauch in Hinsicht auf die „Vorbereitung" des Menschen (bezüglich Pferden neben παιδεία vgl. Plut. *Them.* 2,8,1); vgl. IVP §95 p.55,21f.; *Myst.* X

Danach wird (in Kap. XVI) der Gedanke der reinigenden Vorbereitung von Geist und Seele auf andere „Mittel" ausgeweitet (§68 p.38,10-12):

> ἄλλη δὲ κάθαρσις τῆς διανοίας ἅμα καὶ τῆς ὅλης ψυχῆς διὰ παντοδαπῶν ἐπιτηδευμάτων οὕτως ἠσκεῖτο παρ' αὐτῷ. „Um eine andere Reinigung des Denkens und zugleich auch der ganzen Seele wurde sich bei ihm in folgender Weise durch vielerlei verschiedene Maßnahmen bemüht."

War im Kapitel zuvor von der Befreiung von (äußeren) Affekten der Seele die Rede, die mit κατάρτυσις bezeichnet wurde[752], so geht es nun in einem weiterführenden Sinne um die „Reinigung" (κάθαρσις) der Gedanken und der „ganzen Seele" (ἡ ὅλη ψυχή).

All das steht aber immer noch im Zusammenhang mit den unerläßlichen, gar mühsamen Grundlagen, die erst die Aufnahmefähigkeit für die eigentliche Philosophie schaffen (§68 p.38,12f.):

> τὸ γενικὸν[753] τῶν περὶ τὰ μαθήματα καὶ ἐπιτηδεύματα πονῶν ᾤετο δεῖν ὑπάρχειν ... „Er glaubte, daß es zum Bereich [eigtl. Gattung] der Mühen, die mit den Lehrfächern und den alltäglichen Übungen zu tun haben, [folgendes] gehören müsse:"

---

5 p.292,1 κατάρτυσις τῆς διανοίας, Hippodamos *de rep.* bei THESLEFF *Texts* 100,20f.

[752] Das entspricht wohl der genauen Grundbedeutung des Wortes κατάρτυσις (von κατ-αρτύω) als vollständige Herstellung eines in sich harmonischen (und damit beständigen) Idealzustandes.

[753] Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß die Konjektur COBETs γεννικόν (vgl. NAUCK p.48 zu Zeile 8f.; BURKERT *Rez. zu* V. ALBRECHT *Übersetzung* 25; BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 169 §68 A.2 mit unklarer Deutung von γενικόν als „noble"), das fast alle Herausgeber ebenso hier wie an der Parallelstelle p.121,7 für das überlieferte γενικόν übernehmen (anders KIESSLING zur Stelle; vgl. auch STEPHANUS II 568A), am Platze ist: Das substantivierte Neutrum τὸ γεννικόν, das V. ALBRECHT *Übersetzung* (wohl aus Versehen; vgl. in IVP §225 seine Lesart γενικόν) in den Text nimmt, aber (irrtümlich) mit „grundsätzlich" übersetzt, kann ich nirgends sonst nachweisen, dagegen ist τὸ γενικόν (wörtl. „das die Gattung betreffende", „das einen Bereich umfassende") durchaus zu finden. In §225 p.121,7ff. lautet die Parallelstelle ἦν δὲ γενικὸν αὐτῶν καὶ τὸ περὶ τὰ μαθήματα καὶ ἐπιτηδεύματα ἐπίπονον, was dann übersetzt werden dürfte: „(Gattungsmäßig) zugehörig zum Vorangegangen [– aufgezählt sind Maßnahmen zur Linderung der Seelenleiden –] ist auch die Mühe, die zum Bereich der Lehrfächer und der Übungen gehört". In diesem Sinne hat Porphyrios das Wort in seiner *Einführung in die Kategorien* im Neuplatonismus heimisch gemacht (z.B. CAG IV p.4,16-20; 5,17f.; vgl. Arist. *Top.* 101b18; 102a35).

Die „Mühen" (πόνοι), die mit den μαθήματα einhergehen müssen, erhalten in dieser Formulierung einen besonderen Stellenwert. Daß sie unumgänglich sind, um in den Stand gesetzt zu werden, überhaupt zur Philosophie gelangen zu können, möchte Iamblich nicht verschweigen, wie es auch an anderen Stellen und zumal der Dublette zur hiesigen Stelle (IVP §225; vgl. p.121,8 ἐπίπονον, dort ergänzt) zu sehen ist. Sodann werden aus „dem Bereich der Strapazen", denen sich der Philosophieschüler unterziehen muß, weil sie zum Studium der μαθήματα erforderlich sind, einige „Erziehungsmaßnahmen" angeführt: βάσανοι (Prüfungen), κολάσεις (Züchtigungen), ἀνακοπαί (Beschränkungen, wörtl. Beschneidungen).

Wir bekommen hier und im folgenden einen sicherlich von Iamblich selbst geschriebenen Text zu fassen (§§68-70 p.38,12-39,25)[754]. Das wird dadurch nahegelegt, daß einzelne Fragmente aus der vorliegenden Stelle in späteren Teilen des Werkes in direkter Kombination mit wiederum anderen Dubletten erscheinen:

Prüfung und Züchtigung	p.38,12-16	➔ §225 p.121,7-10
Enthaltsamkeit	p.38,18-39,5	➔ §§225f. p.121,12-20
	p.38,18f.	➔ §187 p.104,7f.
achtende Umgangsart	p.38,19-39,8	➔ §188 p.104,14-23
umfassende Freundschaft	p.39,8-25	➔ §229 p.123,7-24

Die spätere ausnahmslose Wiederaufnahme der hier angeführten Gedanken, zeigt zum einen, daß sie zu den Grundaussagen der iamblichischen Darstellung zu zählen sind, zum anderen, daß der Autor bewußt und in didaktischer Intention diese ihm bedeutsamen Aussagen wiederholt (vgl. S.222). Letzterem entspricht die Beobachtung, daß im ersten Hauptteil, der Lebensbeschreibung, keine Dubletten zu finden sind. Die Ersterwähnungen von Doppelungen finden sich an der vorliegenden Stelle in den *Praeam-*

[754] BERTERMANN *De Iamblichi fontibus* 61f. führt die gesamte Stelle (§§68-73) über Vermittlung durch Apollonius auf Timaios zurück, und zwar über die verschlungensten Gedankengänge (ebd. 62): „in 68-69 praeceptum deest, quod in §187 invenimus, ... [sequitur §187 p.104,8-11]. Idem praeceptum Diodorus in decimo libro (X 5,2) affert, quod ex Timaeo fluxisse Cobet persuasum habet." Der Bezug zu §187 ist nicht nachzuvollziehen, und die angegebenen Parallelstellen haben eine völlig andere Diktion. Zudem findet sich bei Diodor eben kein sicherer Hinweis auf Timaios als Gewährsmann. GORMAN *The ‚Apollonios'* 137 erklärt die Passage wegen der neuplatonischen Einsprengsel für iamblichisch.

bula zur Pythagoreischen Philosophie. Erst in diesem zweiten Hauptteil tritt dadurch die propädeutisch-didaktische Intention des Textes deutlich hervor.

Nach der Aufzählung der reinigenden Maßnahmen (§§68f. p.38,10-39,8), die im zugehörigen κεφάλαιον mit καθαρτικὴ ἄσκησις benannt sind, mündet die Darstellung in eine erste Erläuterung des „pythagoreischen" Freundschaftsbegriffs. In der Kurzzusammenfassung ist diesbezüglich von „seiner vollständigeren Beachtung[755] der Freundschaft" (ἡ τελεωτέρα αὐτοῦ τῆς φιλίας ἐπιτήδευσις) die Rede (§§69f. p.39,8-40,5). Die φιλία in dem dargestellten umfassenden Sinne beschreibt gleichsam eine philosophische Lebenseinstellung, die immer auf der Suche nach einer φιλία πάντων πρὸς ἅπαντας (p.39,8f.), „gegenseitigen Sympathie-Beziehung aller Dinge" ist und in diesem Bewußtsein lebt. Auf den Grundgedanken der gewissermaßen kosmischen Freundschaft hin ist die Konzeption des ganzen Textes ausgerichtet (§240).

Im Rahmen dieses Themas wird am Ende Pythagoras als Heiler, Reiniger und Lenker gewürdigt, der die Seele dem Göttlichen ganz vertraut machen kann (τῆς ἐπιτηδειοτάτης πρὸς θεοὺς ὁμιλίας ... αἰτιώτατος). Damit ist zugleich deutlich darauf verwiesen, daß die von Iamblich dargelegte Pythagoreische Philosophie unerläßliches Weggeleit zum Ziel jedes Platonikers, der ὁμοίωσις θεῷ, darstellt. Im weiteren vertieft der Autor diese Maxime.

Als Zusammenfassung der beiden Grundgedanken des Kapitels, der völligen Seelenreinigung und der dadurch möglichen Heranführung an das Geistige, referiert der Autor in freiem Rückgriff und mit Markierung hervorgehoben (§70 p.40,9f. κατὰ τὸν Πλάτωνα) eine grundlegende platonische Aussagen zu dieser Phase des Erziehungsganges (Plat. *R.* 527D8-E3).[756] Platons Idealerziehung fand nach Iamblich schon in der Person und der Lehre des samischen Philosophen ihre authentische Verwirklichung; er ist derjenige, der die richtigen Hilfsmittel (p.40,10 βοηθήματα) anwendet, um die

---

[755] Die Übersetzung von DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 85 lautet „theory"; in §156 ist von der ἐπιτήδευσις, die seine Frömmigkeit betrifft, die Rede. Iamblich meint damit zugleich die geistige Bemühung um etwas als auch die vermittelte praktische Einübung und Ausübung desselben.

[756] Bei DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 96f. Gegenüberstellung der beiden Stellen. Er weist allerdings nicht darauf hin, daß hier wie bei Platon der pädagogische Grundgedanke im Hintergrund steht, daß der Schüler durch eine bestimmte Propädeutik, bei Platon ist es an dieser Stelle das Fach der Arithmetik, schrittweise-anagogisch an die höchsten Wahrheiten herangeführt wird.

Seele auf die Schau der geistigen Welt (τὸ νοητόν) hinzulenken (περιῆγεν). Im ersten Hauptteil der *Vita* war diese Fähigkeit des Protagonisten biographisch verankert, er wurde als jenes göttliche Zwischenwesen bezeichnet, das diejenigen Lehrfächer einführte, welche die Seele zum erkennenden Auge machen (§31 p.19,6 ὅσαπερ ὀμματοποιὰ τῆς ψυχῆς).

Im Wiederaufgreifen dieses Gedankens bildet der Abschnitt die Schlußreflexion zum kathartischen Sinn der propädeutischen Erziehungsmittel. Er ist einem zweiten Teilbereich, der sich tendenziell mehr den Formalbestimmungen, die den philosophischen Interessenten betreffen (IVP §§70-78), vorangestellt. Es fällt auf, daß Platon an der dem hiesigen Abschnitt zugrundeliegenden Stelle den Begriff νοητόν, der erst im Neuplatonismus an Konkretion gewinnt[757], noch nicht verwendet hatte; genauso färbt unser Autor im Begriff des „göttlichen Auges" (θεῖον ὄμμα) der Seele die platonische Substanz des Gedankens mit der Terminologie der *Chaldäischen Orakel* ein, die der spätere Neuplatonismus sich zueigen macht.[758] Porphyrios beschreibt in der *Vita Plotini* mit diesem Wort Plotins immerwährende Verbindung mit dem Göttlichen: αὐτὸς διετέλει ἀνάγων αὐτοῦ τὸ θεῖον ὄμμα πρὸς ἐκεῖνον (VPlot 10,29). So deutet Iamblich hier schon auf die eigentliche Tätigkeit des herangebildeten Philosophen, die Schau (θεωρία), hin, zu der er durch die Mittel der pythagoreischen μαθήματα gelangen kann.

Die allgemeinen Kapitel zur *praeparatio* finden danach ausdrücklich mit Rückbezug auf die Einleitungsworte (ἡ τῆς διάνοιας κάθαρσις) ihren Abschluß (§70 p.40,12-14):

---

[757] Vgl. auch §59 p.32,13 und §160 p.90,18, wo Iamblich den Begriff im metaphysischen Sinne verwendet, wie er bei Platon grundgelegt ist; im *Protreptikos* (p.81,24) zitiert Iamblich die bekannte Stelle aus Platons Höhlengleichnis (vgl. *R.* 517B5), die bei jeder Erwähnung des Wortes mitschwingt, wenn auch freilich der Begriff im Neuplatonismus einen ganz konkreten Stellenwert bekommt; vgl. DILLON *fragmenta* 33-35 und die Übersicht über Porphyrios' neun „Hypothesen", unter denen τὸ νοητὸν πλάτος die zweite Stelle einnimmt, ebd. 388.

[758] Vgl. *Chaldäische Orakel* fr.1,9-12 MAJERCIK χρεὼ δὴ τοῦτο νοῆσαι | οὐκ ἀτενῶς, ἀλλ' ἀγνὸν ἀπόστροφον ὄμμα φέροντα | σῆς ψυχῆς, τεῖναι κενεὸν νόον ἐς τὸ νοητόν, | ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν, ἄπει νόου ἔξω ὑπάρχει. Zu ψυχῆς ὄμμα vgl. auch fr.213,3 (vielleicht unecht), zu νοητόν ebd. Index. Zum Hintergrund solcher Stellen bei Iamblich vgl. DILLON *fragmenta* 389-391, der Iamblich fr.2A (*in Parm.*) der Schrift περὶ θεῶν zuzusprechen geneigt ist. Dazu, daß es sich hier unmöglich um einen Abschnitt aus der *Pythagorasvita* des Apollonios von Tyana handeln kann, vgl. auch GORMAN *The ‚Apollonios'* 137; DE VOGEL *Pythagoras and early Pythagoreanism* 300.

> πρὸς δὴ τοῦτο ἀναφέρων ἐποιεῖτο τὴν τῆς διανοίας κάθαρσιν, καὶ ἦν αὐτῷ τῆς παιδεύσεως ὁ τύπος τοιοῦτος καὶ πρὸς ταῦτα ἀποβλέπων. „Dieses Ziel anstrebend brachte er die Reinigung des Denkens hervor, und ein solches Gepräge hatte seine Erziehung und war daraufhin ausgerichtet."

Noch schöner bringt Iamblich den Sinn seiner Aussagen im κεφάλαιον zum Ausdruck, wenn er vom dargelegten Freundschaftsbegriff spricht als προπαρασκευάζουσα εἰς φιλοσοφίαν ἐπιτηδείους, „zur Philosophie zuvor in die richtige Ausgangslage versetzend".

In ἐπιτήδειος bzw. ἐπιτηδειότης dürfen wir das Leitwort für Iamblichs ethischen Erziehungsgang sehen, das zugleich Ziel der von außen steuerbaren ethischen Vervollkommnung und Ausgangspunkt für die theoretische Philosophie markiert.[759]

Die institutionelle Umsetzung des „pythagoreischen" Erziehungskonzeptes (§§71-79)

Die Beschreibung des Erziehungsganges ist nun an einer Stelle angelangt, wo vom Bereich der vorbereitenden Unterweisungen zur Philosophie übergegangen werden könnte. Doch zunächst schiebt der Autor ein Kapitel ein, das die praktische Umsetzung dieser Erziehungsgedanken betrifft und das sozusagen aus der Außenperspektive den Werdegang eines Zöglings in den Blick nimmt.

Von nun an wird der praktische Umgang mit Interessenten, Anwärtern und zum inneren Kreis gehörenden Philosophen erläutert. Der Abschnitt betrifft also das *formale* Verfahren innerhalb der Schule.

Vergleicht man den Anfangssatz von Kapitel XVII mit dem zugrundeliegenden Timaios-Zitat (FgrHist 3b, 566 fr.13a,5-8), wird deutlich, wie Iamblich durch eine kurze – etwas ungeschickt vorangestellte[760] – Bemerkung, die Eingebundenheit des Kapitels in

---

[759] Vgl. DODDS *Proclus* 344f.; TODD, R.B.: Epitedeiotes in Philosophical Literature: Towards an Analysis, in: Acta Classica 15 (1972), 25-35. Zum Begriff der ἐπιτηδειότης bei Iamblich vgl. TAORMINA *Le δυνάμεις dell'anima* 40 mit A.65.

[760] Bei Aufrechterhaltung der Lesart παρεσκευασμένῳ, die mit DEUBNER alle anderen Ausgaben übernehmen (anders NAUCK: παρεσκευασμένων nach HIRSCHIG), muß man zugeben, daß Iamblich hier auf ziemlich umständliche Weise dem zu προσιόντων gehörigen vorgezogenen Dativ den Partizipialausdruck anbindet.

sein Gesamtkonzept verdeutlichen möchte. Mit seiner eigenen Formulierung (§71 p.40,15-16)

> παρεσκευασμένῳ δὲ αὐτῷ οὕτως εἰς τὴν παιδείαν τῶν ὁμιλητῶν, leitet er das Zitat ein: προσιόντων τῶν νεωτέρων[761] καὶ βουλομένων συνδιατρίβειν οὐκ εὐθὺς συνεχώρει.[762] „Wenn an ihn, der im Hinblick auf die Erziehung seiner Jünger solche Vorbereitungen getroffen hatte, junge Leute herantraten, die bei ihm leben wollten, ließ er sie nie sofort zu."

Mit der Perfektform von παρασκευάζομαι wird also auf die (abgeschlossenen) vorangegangenen Ausführungen über die *praeparatio* zur höheren Philosophie Bezug genommen.

Zunächst sind die Kriterien für die Aufnahme von Bewerbern (p.40,18 δοκιμασία/κρίσις) ausführlich geschildert; diese sind sowohl (verhaltens)psychologischer als auch physiognomischer Art (§71 p.40,18-41,1).

Erst nach diesem Verfahren gehört man zu den Anwärtern der Philosophie. Nach der Darstellung des Iamblich gibt es innerhalb der Schulorganisation drei verschiedene Stufen, die das interne Zugangssystem beschreiben und mit harten Prüfungen verbunden sind:

§72 p.41,1-4	3jährige Vernachlässigung zur Prüfung der Standhaftigkeit und des Lerneifers (βεβαιότης/φιλομάθεια)[763]

---

[761] νεοτέρων wird aufgrund des Timaios-Zitates statt ἑταίρων, Lesart der Hs *F*, in den Text übernommen. Das halte ich hier keineswegs für sinnvoll, da Iamblich gerade vor markanten Eingriffen in den Text nicht zurückschreckt: ἑταῖροι ist Terminologie der neuplatonischen Schule (vgl. Anm.801).

[762] Für Timaios ist sicher belegt (FgrHist 566 fr.13a5f.): προσιόντων δ' οὖν αὐτῶι τῶν νεωτέρων καὶ βουλομένων συνδιατρίβειν, οὐκ εὐθὺς συνεχώρησεν, ἀλλ' ἔφη δεῖν καὶ τὰς οὐσίας κοινὰς εἶναι τῶν ἐντυγχανόντων. Die Partikel οὖν verdeutlicht, daß die vorangestellte Partizipialkonstruktion tatsächlich von Iamblich stammt. Von δοκιμασία und κρίσις (vgl. IVP §71 p.40,16) ist ja bei Timaios nicht die Rede, er spricht gleich von der Gütergemeinschaft. So ist es keineswegs selbstverständlich, daß die folgende Schilderung insgesamt aus Timaios stammt, wie gemeinhin angenommen wird. Parallelstellen aus Flavios Josephos und zeitgleicher hagiographischer Literatur zu den verschiedenen Schritten des Aufnahmeverfahrens und zum Schulleben, wie es im folgenden bis zur gemeinsamen Schullektüre beschrieben wird (p.57,15-18), führt FESTUGIÈRE *Sur le «De Vita Pythagorica»* 479-489 an, um die historische wie literarische Verbindungslinie zwischen Pythagoreismus und Mönchtum aufzuzeigen.

[763] Vgl. FESTUGIÈRE *Sur le «De Vita Pythagorica»* zur Novizenprüfung 479f.;

§72 p.41,4-12 5jährige Schweigezeit zur Prüfung der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια)[764]

§72 p.41,12-19 Esoterikerstatus

Letzterer ist das Ziel jedes Philosophen; erst hier kommt er mit der ureigenen Weisheit des Meisters in direkten Kontakt. Beide anderen Phasen beziehen sich auf die Zeit davor, also auf jenen Abschnitt im Erziehungsweg, den Iamblich in den vorangegangenen Kapitel als ἐπιμέλεια, ἐπιτήδευσις, ἐπανόρθωσις und kathartische Vorbereitung auf die Philosophie beschrieben hatte, was durch einen Blick auf das κεφάλαιον klar wird. Dieses unterscheidet zwischen der δοκιμασία („Einschätzung") der Bewerber und den schulinternen Erprobungen (πεῖραι) ihrer Eigenschaften (τρόποι); letztere liegen noch vor der Einführung in die Philosophie (πρὸ τῆς εἰς φιλοσοφίαν εἰσαγωγῆς), also vor der Erlangung des Esoterikerstatus.[765]

Ein schärferer Blick auf die folgenden „Maßnahmen und Bestimmungen" (§§73-78) im Falle einer Abweisung, führt zur Gewißheit, daß Iamblich sich hier keineswegs auf engstem Raum Doppelungen erlaubt, wie behauptet wurde, sondern zwei verschiedene Fälle unterscheidet[766]:

§73 Abweisung eines 5-Jahresprobanden

§74 Abweisung eines Esoterikers

§§75-78 Paradigma des Hipparchos: Lysisbrief

---

für die folgenden Gliederungspunkte 480-482 und 483-486.

[764] Vgl. dazu V. ALBRECHT *Menschenbild* 56 mit A.45. Die Aufnahme des Bewerbers entscheidet sich unter anderem an seiner Fähigkeit zu Schweigen, das immer ein Zeichen und eine Grundbedingung für die innere Einkehr darstellt.

[765] In *Comm. Math.* p.74,25ff. kann Iamblich an die hier gemachten Aussagen anknüpfen: καὶ πρὸς ταύτην τὴν ὁμιλίαν οὐκ εἰκῇ προσίετο οὐδὲ τοὺς τυχόντας, ἀλλὰ πεῖράν τε λαμβάνων ἐν πολλῷ χρόνῳ καὶ τοὺς ἀναξίους ἀπωθούμενος.

[766] Anders ROHDE *Quellen* 137, der die „crasse Nachlässigkeit" einer Doppelung feststellen will. Ab §73 ist jedoch die Abweisung der Fünfjahresprobanden gemeint im Gegensatz zu deren (vorher beschriebenen) Aufnahme in den Esoterikerkreis, was schon rein sprachlich an der Einführung der beiden Alternativen deutlich wird: §72 p.41,12f. αὐτοὶ δὲ εἰ μὲν ἄξιοι ἐφαίνοντο – §73 p.41,19 εἰ δὲ ἀποδοκιμασθείησαν. Ab §74 p.42,4 folgt dann eine Steigerung mit εἰ γοῦν, und es wird in detaillierter Ausmalung die in Frage stehende Personengruppe beschrieben (p.42,4-12): μετὰ τὴν πενταετῆ σιωπὴν καὶ [τὴν] μετὰ τοὺς ἐκ τῶν τοσῶνδε μαθημάτων ὀργιασμοὺς καὶ μυήσεις ψυχῆς τε ἀπορρύψεις, „nach dem fünfjährigen Schweigen und nach den aus so vielen Fächern resultierenden Einweihungen und Seelenreinigungen". Die entsprechenden (Straf)Maßnahmen unterscheiden sich in beiden Fällen auch nicht unerheblich.

Als Veranschaulichung fügt er dem letzten Fall jenen Brief hinzu, der zu Iamblichs Zeiten als ein glaubwürdiges Zeugnis des direkten Pythagorasschülers Lysis angesehen wurde (vgl. S.71); er richtet sich an den abgefallenen Pythagoreer Hipparchos, der im Konzept des Iamblich als warnendes Paradigma zur Erläuterung der Strafmaßnahmen im Falle einer Abweisung dient.

Hipparchos plauderte die pythagoreischen Lehren an Unvorbereitete aus und schwebte deshalb in der Gefahr, wie ein Toter die Gemeinschaft verlassen zu müssen,[767] was tatsächlich erst am Ende des Briefes ausgesprochen wurde. Iamblich stellt hingegen die Schlußbemerkungen voran und zitiert dann erst weite Teile des paränetischen Lehrbriefs in der vorgegebenen Reihenfolge.[768] An drei weiteren Stellen scheint der Autor den Text auch inhaltlich für seine Erfordernisse zu modifizieren: So präzisiert er die Angabe des Briefes, „der göttliche Mann habe die Liebhaber der Philosophie vorbereitet" (Z.18f. ὁ δαιμόνιος ἀνὴρ παρεσκεύαζε τοὺς φιλοσοφίας ἐρασθέντας), zu der Aussage, er habe „die Seelen der Liebhaber der Philosophie vorher bereit gemacht" (§76 p.44,6f. προπαρεσκεύαζε τὰς ψυχὰς τῶν φιλοσοφίας ἐρασθέντων); er begnügt sich auch nicht mit der im Brief vorgegebenen Formulierung, daß Herz und Geist der „nicht auf reine Art Eingeweihten" (Z.34 τῶν μὴ καθαρῶς ὀργιασθέντων) von „dichtem Gestrüpp" überwuchert seien, sondern

---

[767] Vgl. STÄDELE *Briefe* 154-159 (= THESLEFF *Texts* 111-114; HERCHER 601-603); vgl. BURKERT *Pseudopythagorica* 17-28, der den Brief „frühestens im 3. Jh. v. Chr." (23) zu datieren meint. Es wurde bisher nicht darauf hingewiesen, daß *ep.* 11 des Gregor von Nazianz an seinen Freund Gregor von Nyssa nicht nur in dem Zitat des Schlußteiles - ein weiteres Argument für die verdrehte Abfolge bei Iamblich (vgl. Anm.768) - mit dem Lysisbrief übereinstimmt, sondern auch in seinem Grundgedanken: Gregor von Nyssa hat sich aus dem Bereich der christlichen Lehre entfernt und sich der heidnischen Bildungswelt ergeben, wofür er gescholten wird. Schwierigkeiten bereitet in *ep.* 11 das vor χαρήσομαι ins Zitat eingefügte ἀλλὰ νῦν (Kap. 9).

[768] Das Ende des Briefes ist von Iamblich zu Anfang aufgenommen. Der Brief ist uns in der richtigen Abfolge im Briefcorpus des Synesios v. Kyrene überliefert, der ihn dem Herculianus zur Lektüre empfiehlt (*ep.* 143 p.250,9-12 G.). Vgl. STÄDELE *Briefe* 31, zur Überlieferung ebd. 77ff. Nach der Edition STÄDELEs *Briefe* 154-159 (insgesamt 67 Zeilen) setzt sich Iamblichs Fassung wie folgt zusammen: Z. 57f./54-56/66f./6-54 (ohne 36-38). Es „fehlen" also der Anfang Z.1-6 (Mißmut über die Zerstreuung der Jünger) und aus dem Schlußteil die Zeilen 58-66 (das Geheimhaltungsgebot des Meisters; Z.57-62 ~ DLVP §42 p.138,11-139,2). Den Sprung an den Anfang des Briefes macht Iamblich mit der Einfügung eines φησί (p.43,6) deutlich; vgl. auch BURKERT *Pseudopythagorica* 22. Die im folgenden angeführten Zeilenzahlen beziehen sich auf die Edition STÄDELEs *Briefe*.

spricht von denen, die „nicht auf reine Art durch die Wissenschaften eingeweiht" (§77 p.44,22 τῶν μὴ καθαρῶς τοῖς μαθήμασι ὀργιασθέντων) worden seien. Im nächsten Satz spart er eine tautologische, entmutigende Wendung aus (Z.36f. ἐγκαταδεδύκαντι δὲ τῷ δάσει τούτῳ παντοῖαι κακότατες ἐκβοσκόμεναι [καὶ κολύουσαι] καὶ μηδαμῶς ἐῶσαι προκύψαι τὸν λόγον) und führt den vorhergehenden Satz fort, indem er προκύψαι übernimmt und τὸ νοατικόν (§77 p.44,24) ergänzt.

Diese Ergänzungen erschließen uns, daß Iamblich den als normativ geltenden traditionellen Lehrbrief auf der Basis neuplatonischen Denkens seinen Belangen anpaßt.[769] Es ist nämlich eben dieser Seelenteil des νοατικόν, der seine Tätigkeit erst entfalten kann, wenn die gesamte Seele (ψυχή) durch die Beschäftigung mit den Lehrfächern (μαθήματα) geläutert und vorbereitet wurde (προπαρασκευάζειν).

Durch die Umstellung des Briefes erreicht Iamblich es außerdem, daß zugleich ein Resümee der Inhalte, die er uns im ersten Teile zur pythagoreischen Paideia mitgeteilt hatte, gegeben wird. Das in den vorangegangenen Kapiteln dargelegte Erfordernis einer strengen *praeparatio* erscheint hier noch einmal in bunter rhetorischer Ausgestaltung und am Ende steht der Satz, daß „man mit allen Mitteln der Wissenschaften" (p.45,13 πάσαις μαθημάτων μηχαναῖς) die störende Leidenschaften austilgen und das Denken von so zahlreichen Übeln freimachen müsse (p.45,14f. ῥυομένως τὸν λογισμὸν ἐλεύθερον), um danach etwas Nützliches einpflanzen und vermitteln zu können. Wo der Brief einfach nur von „verschiedenen Mitteln" (Z.51 πάσαις μαχαναῖς) sprach, konkretisiert Iamblich auch hier durch die Präzisierung, daß es sich um die Hilfsmittel der μαθήματα handele.

Nach dem geschickten Einsatz des Lysisbriefes, zugleich als warnendes Paradigma und als Resümee der zur Philosophie vorbereitenden Erziehung, sind alle Informationen gegeben, die sich auf die Phase beziehen, die dem Zutritt zum inneren Kreis und der eigentlichen philosophischen Unterweisung der „iamblichischen Pythagoreer" vorausliegen. Das wird in einem Schlußwort klar ausgesprochen, welches dieses Mal die drei vorangegangenen Kapitel (XV-XVII, §§64-78) zum Abschluß bringt (§79 p.45,17-46,2)[770]:

---

[769] „Daß man die Umarbeitung des Lysis-Briefes ihm selbst zutrauen möchte", gibt schon BURKERT *Pseudopythagorica* 24 zu bedenken.

[770] Selbst die strengste Quellenkritik spricht diesen Paragraphen Iamblich zu; vgl. BERTERMANN *De Iamblichi fontibus* 75.

τοσαύτην ἐπιμέλειαν καὶ οὕτως ἀναγκαιοτάτην ᾤετο δεῖν μαθημάτων πρὸ φιλοσοφίας ποιεῖσθαι Πυθαγόρας, τιμήν τε ἐξαίρετον ἐτίθετο καὶ ἐξέτασιν ἀκριβεστάτην περὶ τὴν διδασκαλίαν καὶ μετάδοσιν τῶν αὐτῷ δεδογμένων, βασανίζων τε καὶ διακρίνων τὰς τῶν ἐντυγχανόντων ἐννοίας διδάγμασί τε ποικίλοις καὶ θεωρίας ἐπιστημονικῆς μυρίοις εἴδεσι. „So groß und so überaus zwingend mußte nach Pythagoras' Ansicht die Bemühung um die Lehrfächer sein, bevor man sich der Philosophie zuwendet; dem Unterricht und der Vermittlung seiner Lehren maß er einen außerordentlichen Rang zu und legte die genaueste Prüfung dafür fest, indem er das Denken derer, die zu ihm stoßen wollten, auf die Probe stellte und beurteilte durch vielerlei Lehrgegenstände und unendlich viele Arten erkenntnishafter Betrachtung."

An dieser Stelle wollen wir den Blick darauf richten, daß Iamblich von Lehrfächern (p.45,18 μαθήματα) spricht, die der Philosophie vorausliegen (πρὸ φιλοσοφίας); er nimmt hierin nochmals auf, was er im Lysisbrief durch seine eigenen Einfügungen schon herausgestellt hatte. Bisher war der Gedanke, daß die Wissenschaftsfächer im platonischen Sinne durch ihre reinigende Wirkung die Seele in den richtigen Zustand versetzen müssen, damit diese überhaupt erst die „höhere" Philosophie betreiben kann, nur am Rande geäußert worden. Im biographischen Teil heißt es in einem Lobpreis auf das göttliche Wesen des Pythagoras in deutlicher Anspielung auf Platon, daß die Lehrfächer das Auge der Seele wahrhaft sehend machten und den von anderen Tätigkeiten mit Blindheit geschlagenen Geist reinigten (§31 p.19,6f. ὀμματοποιὰ τῆς ψυχῆς ὡς ἀληθῶς καὶ καθαρτικὰ τῆς ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τοῦ νοῦ τυφλώσεως; vgl. Plat. *R.* 527D/E). Diese Funktion führt Iamblich im Kapitel über die Herstellung des richtigen Seelenzustandes weiter aus, wo er im Zusammenhang mit der Reinigung durch Übung (ἄσκησις) von den Mühen um die Lehrfächer spricht, denen man sich unterziehen müsse (§68 p.38,12f. ~ p.121,7 οἱ περὶ τὰ μαθήματα καὶ ἐπιτηδεύματα πόνοι). Und in den einleitenden Bemerkungen zum Lysisbrief gibt der Autor nochmals zu erkennen, daß man „ohne die Wissenschaften und die Betrachtung" (ἄνευ μαθημάτων καὶ θεωρίας) keinen Zugang zu den höheren Erkenntnissen haben dürfe. Es ist auffällig, daß die drei angeführten Stellen sich in den Teilen befinden, die wir Iamblich selbst zuschreiben dürfen. Auch im Lysisbrief konnten wir

ja gerade was diesen Gedanken betrifft die Eigenleistung Iamblichs ausmachen.

In vorliegenden Text muß Iamblich auf die vorbereitende Funktion der μαθήματα noch nicht ausführlicher eingehen, denn die dritte, zu den Lehrfächern überleitende Schrift seines Kompendiums Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης („Allgemeine Theorie über das mathematische Wissen"; vgl. *Comm. Math.* 1 p.9,4ff. und *oben* S.194ff.) wird unter anderem diesen Sinn der μαθήματα, daß sie in ihren θεωρήματα „der Reinigung der Seele zuträglich seien" (*Comm. Math.* p.76,10f. καθάρσει τῆς ψυχῆς προσηκόντως), entfalten: Die Beschäftigung mit ihnen bringt „Ordnung und Reinigung" hervor, sie ist, „wenn man sie pythagoreisch betreibt", gleichsam „göttlicher, aufsteigender, reinigender, zur Vollendung führender Weg".[771] Ihr wichtigster Nutzen besteht in der „Reinigung der unsterblichen Seele, der Hinwendung des Geistes zum Erkennbaren, der Teilhabe an der Wirkkraft des Seienden", und insofern die „mathematische Erkenntnis dieses vorbereitet, vermittelt sie alle Güter", so daß sie die nützlichste Methode darstellt, um zum Ziel der Eudaimonie zu gelangen (*Comm. Math.* 26 p.84,12-17):

> τὰ δὲ μέγιστα ἡ κάθαρσίς ἐστι τῆς ἀθανάτου ψυχῆς, καὶ ἡ τοῦ νοῦ περιαγωγὴ πρὸς τὸ νοητόν, καὶ ἡ μετουσία τῆς τοῦ ὄντος ἐνεργείας. ταῦτα δ' ἡμῖν παρασκευάζουσα ἡ μαθηματικὴ ἐπιστήμη τὰ πάντα ἀγαθὰ παρέχει, ὥστε πρὸς τὸ τέλος τῆς εὐδαιμονίας οὐκ οἶδ' εἴ τις ἄλλη μέθοδος οὕτω συναίρεται. „Das Wichtigste ist die Reinigung der unsterblichen Seele, die Umwendung des Geistes zur geistig erkennbaren Welt, und die Teilhabe an der Wirkkraft des Seins. Darauf bereitet uns die mathematische Wissenschaft vor und stellt uns alle Güter zur Verfügung, so daß am Ziel des Lebensglückes meines Wissens wohl keine andere Methode einen solchen Anteil hat."

Im vorliegenden Paideia-Teil seiner einleitenden Schrift zum pythagoreischen Kompendium geht es dem Autor noch nicht um die

---

[771] *Comm. Math.* 19 p.64,20-23 Τούτοις οὖν πᾶσι τοῖς μορίοις τῆς μεθόδου καθ' ἕκαστα καὶ ἐπὶ πάντα τὰ μαθήματα χρῆται ἡ Πυθαγόρειος ἀγωγή, τάξιν τε δι' αὐτῶν καὶ ἀποκάθαρσιν ποιεῖται. *Comm. Math.* p.69,26-29 εἰ δὴ βουλοίμεθα Πυθαγορικῶς μαθηματικὴν ἀσκεῖν, τὴν ἔνθεον αὐτῆς ὁδὸν καὶ ἀναγωγὸν καὶ καθαρτικὴν καὶ τελεσιουργὸν μεταδιώκειν σπουδῇ προσήκει. Vgl. *Comm. Math.* 34 p.97,8f.

theoretische Fundierung der pythagoreischen Lehrfächer in einem philosophischen Gesamtplan, wenngleich er ihre ethische Relevanz schon aufscheinen läßt. Das bedingungslose Erfordernis, sich auf die μαθήματα einzulassen, um das Ziel aller philosophischen θεωρία erreichen zu können, ist im ersten Teil des pädagogischen Programms schon unübersehbar zum Ausdruck gebracht. Daß die Beschäftigung mit ihnen die Bereitschaft zum mühevollen Studium erfordert, verschweigt Iamblich seinem Publikum nicht, stellt aber zugleich den Lohn dieser Mühen in Aussicht. Wir werden zu überdenken haben, wie sie in sein ethisches Gesamtkonzept einzufügen sind.

Die philosophische Lebensform im inneren Kreis (§§80-121)

Iamblich richtet im folgenden seinen Blick auf den inneren Pythagoreerkreis. Sein Anliegen besteht nun darin, die Attraktivität des *philosophischen* Erziehungsprogramms in seinen verschiedenen Facetten und Möglichkeiten des Philosophierens vor Augen zu führen. Als erstes setzt er bei der zwiefältigen Organisationsform der Schule an und behält damit die Außenperspektive des vorangegangenen Kapitels bei. So fährt er konsequent nach der Darstellung der pädagogischen Voraussetzungen und der Aufnahmebedingungen für den Eintritt in den Kreis der wahrhaften Philosophen mit der Beschreibung der internen Schulgruppierungen fort (§80 p.46,3f.):

> Μετὰ δὴ τοῦτο λέγωμεν ὅπως τοὺς ἐγκριθέντας ὑφ' ἑαυτοῦ διῄρηκε χωρὶς κατὰ τὴν ἀξίαν ἑκάστους. „Hiernach wollen wir nun darlegen, wie er einen jeden der von ihm Aufgenommenen nach seiner Würdigkeit [in eine Gruppe] einteilte."

Nach Iamblichs Ausführungen gibt es zwei verschiedene Gruppierungen, die der Pythagoreer und die der Pythagoristen (§§80-81 p.46,3-28), – eine Gruppe echter Philosophen (γνήσιοι p.46,15), die in Gütergemeinschaft miteinander leben (συμβίωσις p.46,19), und eine Gruppe ihrer (!) Anhänger (ζηλωταὶ τούτων p.46,17), die nur zeitweise miteinander im philosophischen Umgang verkehren (συσχολάζειν p.46,21).[772] Beide Gruppen kommen mit den Lehren

[772] Vgl. zur Terminologie die anonyme *Pythagorasvita*, die für den Pythagorasartikel der Suda (vgl. Z.98ff. ADLER) zu Rate gezogen wurde und von Photios *bibl.* 249 exzerpiert wird (438b23-25): Καὶ οἱ μὲν αὐτῷ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγενόμενοι ἐκαλοῦντο Πυθαγορικοί, οἱ δὲ τούτων μαθηταὶ Πυθαγόρειοι, οἱ δὲ ἄλλως ἔξωθεν ζηλωταὶ Πυθαγορισταί. Die Stelle macht deutlich, daß Iamblich sich in seiner

des Meisters in Kontakt, es wird aber ausdrücklich als Gerechtigkeitsgrundsatz hervorgehoben, daß der Philosoph sie ihrer Veranlagung (φύσις p.46,6) entsprechend unterrichtete (p.46,10 τὴν προσήκουσαν μοῖραν ... ἀπένεμεν, p.46,12f. τὴν ἀξίαν ἑκάστοις ἀποδιδοὺς ἀκρόασιν). Mit dieser Beschreibung schließt Iamblich an die Darstellung der Schulgründung in Kroton an, die wir als Paradigma für seine eigene neuplatonische Schule erkannt hatten (*siehe oben* S.262ff.). Daß Pythagoras selbst der Urheber dieses zweigleisigen Schulsystems gewesen sei, wird an der vorliegenden Stelle noch einmal konstatiert (p.46,23f.). Oben (§§29f.) waren beide Gruppierungen mit der traditionellen Zweiteilung der pythagoreischen Schule in Akusmatiker und Mathematiker gleichgesetzt worden. Genau diese Identifikation setzt Iamblich bei den weiteren Ausführungen voraus. Hier wie dort bringt der Philosophielehrer die alten Nachrichten mit seinem eigenen Schul-Konzept in Verbindung. So führt er die folgende Darstellung über Akusmatiker und Mathematiker, die er zuerst noch mit der Wendung κατ' ἄλλον δὲ αὖ τρόπον (p.46,22) als „andere Version" über die zwei Richtungen der pythagoreischen Schule einführt, ganz am Ende (vgl. IVP §89 p.52,14-19) mit seinen eigenen Vorbemerkungen über die Einteilung in *inneren* und *äußeren* Schülerkreis zusammen.

Mithin gilt es sich vor Augen zu führen, daß Iamblichs primäres Interesse *nicht* darauf gerichtet ist, antiquarisches Material um der historischen Information willen zu liefern. Er fügt das Traditionsmaterial über den Pythagoreismus dem weiteren Rahmen seiner

---

Terminologie nicht in die Zeit des Pythagoras zurückversetzt hat, sondern - eigentlich anachronistisch - nur jene Gruppenbezeichnungen verwendet, die in seine eigene Zeit passen. Wenn der Lehrer seine Schüler Πυθαγόρειοι nennt, so kann der Lehrer nicht Pythagoras selbst sein. Die Wortbildung auf -ιστοι weist darauf hin, daß es sich um eine freiere, nur zeitweise zusammenkommende Gemeinschaft handelt (vgl. POLAND *Geschichte des griechischen Vereinswesens* 62-67; 236 A.) und nicht um eine Sekte im strengeren Sinne, die in Gütergemeinschaft lebt, wie ja auch Iamblich den Unterschied erklärt (IVP §81 p.46,18-21). Zu den Πυθαγοριστοί, wie sie in der mittleren Komödie als skurrile Titelfiguren auftreten, in deren Gestalten zugleich die Akademie verulkt wird, vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 192-199 (Zeugnisse 192f. A.32); er verdeutlicht, daß sie historisch gesehen nicht mit der Richtung der Akusmatiker gleichzusetzen sind. Aristoxenos habe sich gerade gegen ihren βίος gewandt.

Daß an der vorliegenden Stelle wegen der Parallelisierung zu den ἀττικισταί diese Unterteilung frühestens ins 1. Jh. v. Chr. (oder erst ab Dionysios v. Halikarnass) datiert werden kann, gilt es mit DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 105 A.1 zu betonen.

eigenen Leitidee ein, die er, wie beide Passagen zeigen, jeweils in einem Vorspann zu erkennen gibt.[773] So schöpft der Philosophielehrer aus den alten Quellen, insofern diese zur Legitimation und Wesensbestimmung der eigenen Schule ihren Beitrag leisten können.

Von beiden Schulrichtungen, Mathematikern wie Akusmatikern[774], kann er sagen, daß sie der Philosophie nahestehen (p.46,25 οἱ μεταχειριζόμενοι φιλοσοφίαν). Der Abschnitt weist eine klare Rahmung auf: Iamblich erwähnt zu Anfang kurz den Streit um den Authentizitätsanspruch der beiden Gruppen, wonach die Akusmatiker den Mathematikern vorwarfen, sie hätten sich von der authentischen Lehre des Pythagoras entfernt (§81 p.46,23-47,4; dazu Anm.789). Diese Streitfrage wird nach der eingehenden Würdigung der Akusmatiker und deren Lehrweise (§§82-86) ausführlich wiederaufgegriffen (§§87-89 p.51,12-52,12). Die Erläuterungen über den Grund der Zweiteilung und die damit im Zusammenhang stehende Authentizitätsfrage - die beiden Rahmenteile - werden in der Schrift über die μαθήματα in Abfolge wiederholt (§81 p.46,23-47,4 + §§87-89 p.51,12-52,12 ~ *Comm. Math.* 25 p.76,17-78,6 ohne p.77,24-78,1).[775]

Eingeschoben zwischen die beiden Dublettenstücke ist also die Abhandlung über die Philosophierweise der Akusmatiker (IVP §§82-86 p.47,11-50,9). Der Abschnitt hat in der Sekundärliteratur große Aufmerksamkeit auf sich gezogen, weil hier in der Aufzählung der Akusmata - also jener meist allegorischen Sinnsprüche, welche die Pythagoreer auf den Meister selbst zurückführten - bes-

---

[773] So sind es gerade diese Vorspanne (§29f. p.17,8-13 vgl. Anm.659; §80f. p.46,3-23) und bisweilen die Ergänzungen im Traditionsmaterial, denen die „historisch-kritischen" Kommentatoren mit Unverständnis begegnen, und die sie, wenn nicht athetieren, so doch wenigstens ignorieren.

[774] Zu den historischen Grundlagen: BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 187-202; RIEDWEG *Pythagoras* 139-142; PVP §36 p.53,2 - §37. Zur Kritik an V. FRITZ *Mathematiker und Akusmatiker* folgende Anmerkung sowie Anm.789 und 792.

[775] V. FRITZ *Mathematiker und Akusmatiker* macht auf diesen Sachverhalt der auseinandergerissenen wörtlichen Dublette nicht gebührend aufmerksam und geht deshalb nicht angemessen an die Problematik heran; vgl. dagegen BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 188 A.8. Zum textkritischen Problem der Verwechslung von Akusmatikern und Mathematikern in IVP §81 vgl. Anm.788. BURKERT hält die Dublette für ein Aristotelesfragment; vgl. auch *Orphics and Pythagoreans* 20 mit A.98. Nirgends sonst erwähnt Aristoteles eine Teilung der Schule in ἀκουσματικοί und μαθηματικοί; einen in der Dublette erwähnten Hippasos nennt Aristoteles nur einmal, und zwar als Vertreter der ἀρχή des Feuers unter den Naturphilosophen (*Metaph.* 984a7), doch kennt er ihn nicht als Pythagoreer.

ser als anderswo alte Traditionen relativ rein bewahrt scheinen und überhaupt das ausführlichste Zeugnis vorliegt. Als Quelle machte man dafür (Ps.-?)Aristoteles aus.[776]

Diese Merksprüche der Akusmatiker stehen im Zentrum der Betrachtung. Nach einem kleinen Zwischenstück (IVP §82 p.47,4-10)[777], das den Umgang der Akusmatiker mit den Akusmata (ὡς θεῖα δόγματα „wie göttliche Lehrsätze") charakterisiert, werden deren drei verschiedene Arten anhand von Beispielen erläutert (§§82-86 p.47,4-50,17; zur Besprechung der Stelle *siehe oben* S.129 mit Anm.305). Inhaltlich lassen sie sich zweifach nach „mystisch-philosophischen Akusmata" (die ersten beiden Arten p.47,13-16[778] und p.47,16-48,13) und „ethischen Akusmata" (p.48,13-50,17) unter-

---

[776] Vgl. DLVP 34f.; Ael. *V.H.* II 26 sowie Porphyrios' Mitteilung (PVP §41), Aristoteles habe die mystischen Merksprüche, die dem Delphischen Orakel entstammen, ἐπὶ πλέον („ausführlicher") aufgeschrieben, was auf die vorliegende Stelle deutet. ROHDE *Quellen* 138f. ordnet sie dem (seiner Meinung nach pseudo-)aristotelischen Werk Περὶ τῶν Πυθαγορείων zu. Vgl. DELATTE *Littérature pythagoricienne* 273 mit A.1 und überhaupt 271-312 „Le catéchisme des acousmatiques" mit Vorschlag eines Traditions-Stemmas für die *Symbola*, unter denen man nach DELATTE die interpretative Ausgestaltung der mysteriösen *Akusmata* hinsichtlich ihrer ethischen Bedeutsamtkeit verstehen darf (nach BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 159 bezeichnen beide Begriffe dasselbe). Diese Auslegungen beginnen laut DELATTE erst mit Anaximander dem Jüngeren und Androkydes (ebd. 286); nach ROHDE *Quellen* 139 A.1 ist der älteste Zeuge für diese Symbola der Peripatetiker Demetrios von Byzanz (1. Jh. v. Chr.; vgl. DNP 3 (1997), Art. ‚Demetrios [22]', 435). Zu den Akusmata vgl. auch HÖLK *De acusmatis*; BOEHM *De symbolis*; BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 150-175; RIEDWEG *Pythagoras* 89-105.

[777] Vgl. dazu ROCCA-SERRA *Aristote et les sept sophistes*, der dieses Zwischenstück für originär aristotelisch hält; anders LÉVY *Recherches* 4 A.1. ROCCA-SERRA ordnet den gesamten Abschnitt (§§82-86) im Anschluß an HÖLK *De acusmatis* und BERTERMANN *De Iamblichi fontibus* Aristoteles' Schrift Περὶ τῶν Πυθαγορείων zu. Er will die Intention dieser Schrift mit Hilfe von IVP §83 besser als bisher beleuchten. Aristoteles habe in traditioneller (d.h. gegen Platon gerichteter) Verwendung des Begriffes σοφιστής Pythagoras schon über die Sieben Weisen stellen wollen (ebd. 338). Der Niederschlag dieses Bemühens fände sich z.B. über Aristoxenos vermittelt bei Diodor X 10,1. Aristoteles habe auch die Benennung ἐκεῖνος/οὗτος in Anlehnung an die Bezeichnung des Sokrates (vgl. Aristoph. *nub.* 218f.) für Pythagoras eingeführt.

[778] Zur ersten Akusmata-Art („Was ist ... ?"), die wie die zweite als Lehrmethode der Sieben Weisen belegt ist, gibt es weitere 17 Beispiele auf einem Papyrus aus späterer Zeit, PHeid 1716^{v}; vgl. BILABEL, F.: Fragmente aus der Heidelberger Papyrussammlung, Philologus 80 (1925), 339f.; INGENKAMP, H.G.: Τὸ ἅμα? Zu einem Papyrusfragment mit Fragen und Antworten, RhM 112 (1969), 48-53.

scheiden, so daß der Abschnitt in der Grobstrukturierung dem porphyrischen gleicht (PVP §41 p.55,5 bzw. §42 p.55,12).[779]

Nach der detaillierten Darlegung findet sich eine abrundende Erläuterung, die prägnant die Weisheit der akusmatischen Philosophie würdigt, wie die abschließende Bemerkung verdeutlicht (§87 p.51,7 τούτων μὲν αὕτη καὶ τοιαύτη σοφία). Diese Kernaussagen zur pythagoreischen φιλοσοφία werden an späterer Stelle nochmals wiederholt (§§86f. p.50,18-51,6 ~ §137 p.77,16-78,3). Dort erscheinen sie nicht mehr im Zusammenhang mit den Akusmatikern, sondern fundieren als durch den Meister selbst initiierte „Urgründe der Götterverehrung" (§137 p.77,16 τὰς ἀρχάς ... τῆς τῶν θεῶν θρησκείας) die Basistugend der Frömmigkeit.

Allein die inhaltliche Prägnanz des Abschnittes spricht dafür, daß es sich um eine didaktische Dublette handelt.[780] Zweimal ruft Iamblich den Zuhörern das „Grundprogramm" zu (p.50,20):

> βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ. „Die ganze Lebensweise ist darauf hingeordnet, dem Gott zu folgen."

Dies ist eine noch des öfteren in der neupythagoreischen Lehre belegte Maxime, die schon in der imperativischen Form, ἕπου θεῷ, im allgemein bekannten Diktum der Sieben Weisen zum Ausdruck gebracht wird, das in Delphi zu lesen war und bisweilen auf Pythagoras zurückgeführt wurde.[781] In einem Exzerpt bei Stobaios wird dieser Ausspruch mit dem platonischen Programm der „Angleichung an Gott" zusammengebracht. Zuvor heißt es dort, Pythagoras

---

[779] Die letzte Anweisung, τὸν ἄρτον μὴ καταγνύναι („Das Brot nicht brechen!"), erofährt eine auffallend umfangreiche Exegese, die über die für Aristoteles bezeugte hinausgeht (vgl. DLVP 35). Porphyrios hatte noch der Begründung des Bohnenverbotes das größte Interesse geschenkt.

[780] ROHDE *Quellen* 140 möchte den Abschnitt unserem Autor nicht zutrauen und führt ihn sicherheitshalber auf Nikomachos zurück. Er gibt aufgrund der präsentischen Ausdrucksweise als dessen Quelle Aristoxenos an (ebd. 154). DELATTE *Littérature pythagoricienne* 296 A.1 plädiert ohne wirkliche Begründung für die Zuschreibung an Aristoteles. Das Aristoteles-Exzerpt ist aber §86 p.50,9 beendet (vgl. vorherige Anmerkung). Die didaktische Doppelung der Stelle, sowie die inhaltlichen und strukturellen Argumente, sprechen für die Autorschaft des Iamblich. Wie verflacht derselbe Gedanke wirklich in der früheren Pythagoras-Tradition behandelt wurde, läßt sich bei Diodor nachlesen (X 9,8).

[781] Vgl. TZIATZI-PAPAGIANNI, M.: Die Sprüche der Sieben Weisen. Zwei Byzantinische Sammlungen, Stuttgart 1994, 257f. mit einigen Testimonien. Iamblich bleibt die früheste Belegstelle für diese Zuschreibung; vgl. auch ZELLER *Philosophie der Griechen* Ia 565f. A.5.

habe die Formulierung der ὁμοίωσις θεῷ erfunden, Platon sie mit dem Zusatz κατὰ τὸ δυνατόν in seine Philosophie übernommen (*Tht.* 176B1f.).[782] Die an der vorliegenden Stelle ausgesprochene Lebensregel „der Gottesnachfolge" wurde von der christlichen Apologetik auf Abraham zurückgeführt[783] und in der Exegese des Neuen Testamentes angewandt auf Jesu Anweisung an den Jüngling (Mt 19,21; vgl. Mk 10,21; Lk 18,22):[784]

> „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkaufe deinen Besitz und gib den Armen, und du wirst einen Schatz in den Himmeln erhalten, und komm, folge mir nach! (δεῦρο ἀκολούθει μοι)"

Auffällig ist, daß die von Iamblich vorgebrachte Formulierung ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ sonst anscheinend überwiegend bei den Christen ihre Verwendung findet.[785] Ihr Grundgedanke wird wohl einerseits aus hellenischer, andererseits aus der jüdisch-christlichen Tradition gespeist.[786]

Aus den exemplarischen Hinweisen kann deutlich werden, daß dieser von Iamblich selbst verfaßte Aufruf zum βίος (Lebensweise) der Gottesnachfolge in die religiös-philosophische Gedankenwelt seiner Zeit paßt. Weiter sei darauf hingewiesen, daß im Zusammenhang in auffälliger Weise von einer monotheistischen Theologie ausgegangen wird: Gott, der κύριος, kann als einziger Geber des Guten sein. Die monistische Konzeption war im Pythagoreismus angelegt und brachte ihm gerade zur Zeit der Abfassung des Textes auf

---

[782] Vgl. Stob. II 7,3[f] 9.

[783] Vgl. Clem. Alex. *Strom.* II 15,70,1; vgl. schon Philo *de decalogo* 100,1-5.

[784] Clem. Alex. *Paed.* II 3,36,2 „Πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα", λέγει κύριος, „καὶ πτωχοῖς δός, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι·" ἔπου τῷ θεῷ γυμνὸς ἀλαζονείας ...; vgl. Joh. Chrys. *expos. in ps.* MPG 55, 352A. Es ist genau dieses Herrenwort, das in der *Antoniusvita* den Entschluß zum Mönchsleben freisetzt (vgl. Athan. *Vita Antonii* 2).

[785] Vgl. Gregor von Nyssa *de vita Mosis* II 252,1-4 Οὐκοῦν διδάσκεται νῦν ὁ Μωϋσῆς, ὁ ἰδεῖν τὸν Θεὸν σπεύδων, πῶς ἔστιν ἰδεῖν τὸν Θεόν, ὅτι τὸ ἀκολουθεῖν τῷ Θεῷ, καθ' ὅπερ ἂν καθηγῆται, τοῦτο βλέπειν ἐστὶ τὸν Θεόν. Basilios von Kaisareia *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti* MPG 32,1125 Z.19-21 Λυθῆναι οὖν δεῖ τῶν δεσμῶν τῆς προσπαθείας τοῦ βίου, τόνγε ἀληθινῶς ἀκολουθεῖν μέλλοντα τῷ Θεῷ· Gregor von Nyssa *de instituto Christiano* VII 1 p.64.15-17 ὃν [sc. τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ] δεῖ μετ' εὐφροσύνης καὶ ἀγαθῆς ἐλπίδος βαστάζοντας ἀκολουθεῖν τῷ σωτῆρι θεῷ. Vgl. allerdings Ps.-Hippodamos p.95,27 THESLEFF.

[786] Vgl. z.B. Plat. *Lg.* 716B8f. und Josua 14,8.

christlicher Seite eine gewisse Achtung ein.[787] Das Gleichnis vom König (βασιλεύς), der sich um seine Untergebenen kümmert, weist zudem klar auf platonische Vorstellungen hin, die zur Zeit Iamblichs im Zusammenhang der Auslegung des Rätselwortes im *zweiten Brief* Ps.-Platons (*ep.* 312D-313A) hochaktuell waren.[788]

Im Anschluß an die Würdigung der akusmatischen Philosophie geht Iamblich – nach einem kurzen Zwischenstück, das noch einmal die Authentizität der Akusmata versichert (§87 p.51,7-12) – auf die zuvor aufgeworfene Frage ein, ob die Mathematiker die authentische Lehre des Meisters vertreten (p.46,3-47,4).[789] Ausführlich wider-

---

[787] Vgl. Clem. Alex. *Protr.* 6,72,4 p.55,8-15 Οὐκ ἀποκρυπτέον οὐδὲ τοὺς ἀμφὶ τὸν Πυθαγόραν, οἵ φασιν ‚ὁ μὲν θεὸς εἷς, χοῦτος δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τᾶς διακοσμήσιος, ἀλλ' ἐν αὐτᾷ, ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ ἐπίσκοπος πάσας γενέσιος, κρᾶσις τῶν ὅλων, ἀεὶ ὢν καὶ ἐργάτας τῶν αὑτοῦ δυνάμιων καὶ ἔργων, ἁπάντων ἐν οὐρανῷ φωστὴρ καὶ πάντων πατήρ, νοῦς καὶ ψύχωσις τῷ ὅλῳ κύκλῳ, πάντων κίνασις.' Ἀπόχρη καὶ τάδε εἰς ἐπίγνωσιν θεοῦ ἐπιπνοίᾳ θεοῦ πρὸς αὐτῶν μὲν ἀναγεγραμμένα, πρὸς δὲ ἡμῶν ἐξειλεγμένα τῷ γε καὶ σμικρὸν διαθρεῖν ἀλήθειαν δυναμένῳ.

[788] Vgl. zum Bild des βασιλεύς im Platonismus DÖRRIE *Der König*, der auf die Geschichte der Rezeption eingeht und Plotins bildhafte Aktualisierung bespricht (Plot. V 1,8; V 5,3; II 9,9); dieser habe den βασιλεύς „im Unterschied zur Vielheit [als] das schlechthin Eine" (ebd. 402) gedeutet; vgl. auch Hierokles bei Photios *bibl.* 251, 461b. Zur Tradition des Rätselwortes auf christlicher Seite vgl. MARKSCHIES *Platons König*. Diese Metapher für den höchsten Gott erscheint auch schon IVP §39 in *Pythagoras'* Rede vor den Jugendlichen. In der Dublette der vorliegenden Stelle, zu Anfang des dritten Hauptteiles, ist die Erweiterung (p.77,23 *vs.* p.51,1) καὶ βασιλεύοντος zu lesen, die die platonische Terminologie betont ins Bewußtsein ruft.

[789] Der Einspruch der Akusmatiker gegen die Philosophie der Mathematiker war aber laut Überlieferung an der ersten Stelle (IVP §81), an die Iamblich hier anschließt – die beiden Teile sind in *Comm. Math.* ja im Zusammenhang zu lesen (vgl. zur Dublette S.315) –, gar nicht dargestellt. Dort sind die Wörter μαθηματικοί und ἀκουσματικοί gegenüber der Parallelüberlieferung in *Comm. Math.*, die in sich stimmig ist, vertauscht: So wenden sich die Mathematiker gegen die Akusmatiker, und Hippasos (vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 199-201), gegen dessen Verfälschung der Lehre die Kritik gerichtet ist, erscheint dadurch zwangsläufig als Akusmatiker. Die hiesige Wiederaufnahme der Streitfrage (IVP §87) setzt aber die einzig schlüssige Version voraus, nach der die Mathematiker von den Akusmatikern bezichtigt werden, die Lehre des Pythagoras verfälscht zu haben. Gemeinhin wird nun die Vertauschung in IVP §81, die Hippasos zum Akusmatiker werden läßt, als bewußte Manipulation des Iamblich ausgegeben und die Verwirrung mit DEUBNER *Bemerkungen* 11 (mit der Begründung: „Nachlässigkeit und Formlosigkeit unseres Autors") beibehalten; anders DELATTE *Littérature pythagoricienne* 272f.
V. FRITZ' Erklärung für die seiner Ansicht nach absichtliche Verwirrung des Iam-

blich reicht bei weitem nicht aus und geht nach meinem Dafürhalten auf die nicht zu leugnende Widersprüchlichkeit der Textbasis überhaupt nicht ein (vgl. Anm.775 und BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 192 A.22 „Diese Interpretation nimmt den Text nicht ernst genug."); vgl. v. FRITZ *Mathematiker und Akusmatiker* 17-21, besonders mysteriös 21. Sie richtet sich, ohne auf die eigentlich „historischen Belege" einzugehen, gegen FRANK *Plato und die sogenannten Pythagoreer* 69-71, der die Meinung vertritt, daß die sogenannte pythagoreische Mathematik erst um die Wende zum 4. Jh. entstanden sei und mit dem eigentlichen Pythagoreismus nur wenig zu tun habe, was nach v. FRITZ' Ansicht „wohl heute von niemandem, der sich ernsthafter mit den Dingen beschäftigt hat, mehr angenommen wird." (ebd. 19). Nach eingehender Beschäftigung mit den Quellen ist BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 202 im Grunde der Meinung FRANKs zugeneigt: „Die griechische Wissenschaft, einschließlich der griechischen Mathematik, muß dann freilich einen anderen, außerpythagoreischen Ursprung haben."

BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 189 führt für die bewußte Verwirrung an der besagten Stelle (IVP §81) starke Gründe ins Feld:

1. Die in der *Vita Pythagorica* intendierte Darstellung sei für Iamblich die einzig annehmbare, da für ihn unabdingbar die μαθήματα zur Lehre des Pythagoras gehörten. Er mußte „glauben, nicht recht zu lesen und vertauschte rasch die Bezeichnungen." Diese Ansicht habe zur Folge, daß
2. Iamblich an zwei anderen Stellen (den Verfälscher) Hippasos zum ἀκουσματικός mache (*in Nic.* p.10,20; Stob. I 49,32 p.364,12 WACHSMUTH = Iambl. *de anima*), so daß
3. die von Iamblich erfundene Tradition bei seinen Rezipienten Eingang gefunden habe (Syrian *in metaph.* CAG VI p.123,7ff.; 142,21ff.).

zu 1. Warum sollte die von BURKERT postulierte Intention in der Schrift *De communi mathematica scientia* plötzlich nicht mehr vorhanden sein? Gerade dort mußte es Iamblich um die Authentifikation der μαθήματα gehen. Durch die Veränderung an der ersten Stelle entsteht zudem wenige Paragraphen später ein eklatanter Widerspruch; das Argument BURKERTs 189 A.13, Iamblich hätte die zweite Dublette „ganz weglassen müssen, doch war sie ihm so sympathisch", reicht als Erklärung der Inkaufnahme des „angerichteten Wirrwarrs" nicht aus.

zu 2. Daß Iamblich *selbst* den Hippasos zum Akusmatiker mache, ist nicht zu erweisen. Die Stelle in *de anima* dürfte ein Referat doxographischer Nachrichten aus einer Sammlung sein. Außer dem Zusatz, daß die Zahl παράδειγμα πρῶτον κοσμοποιΐας (*in Nic.*) sei, stimmen beide Stellen im Wortlaut überein.

zu 3. Die beiden angeführten Syrian-Parallelen entsprechen wörtlich allein den Iamblich-Sätzen aus *de anima* und *in Nic.* Zur Stelle in IVP §81 besteht kein Bezug. Direkte Iamblich-Wiedergabe ist hier nicht zu erweisen (vgl. zu 2.).

Sehr viel wahrscheinlicher ist es demnach, daß IVP §81 im Nachhinein verändert wurde, weil man eben Hippasos aufgrund einer anderslautenden Tradition als Akusmatiker kannte. Diese Tradition wurde aber im Zusammenhang mit dem Streit der beiden Schulrichtungen von Iamblich selbst noch nicht erwähnt. Das beweist seine einheitliche, klar verständliche Darstellung in *De communi mathematica scientia.* An dieser Stelle eine Verwechslung anzunehmen, die dem Autor zuzuschreiben ist, geht meines Erachtens etwas zu weit. Es wird sich hier um einen Überlieferungsfehler handeln. Sowohl in der Wiederaufnahme als auch in

legt er die Bedenken der Akusmatiker, die Philosophie der μαθηματικοί ginge auf Hippasos zurück (§§87-89 p.51,12-52,12), und bekräftigt, daß bei ihnen „alles von jenem Manne [sc. Pythagoras]" (p.52,6) stamme.

Iamblich stellt beide Gruppen, Akusmatiker wie Mathematiker, gleichberechtigt nebeneinander. Es ist einsichtig, daß der Autor so verfahren muß, da er sich ja selbst in den weiteren Schriften des Kompendiums verstärkt den Lehren gerade dieser Mathematiker widmen möchte, deren Wahrheitsanspruch er hier und, wie wir schon bemerkt haben, ein zweites Mal in der Einleitungsschrift zu den *Mathemata* durch wörtliche Wiederaufnahme bekräftigt.[790]

Andererseits widmet er aber der Lehrweise der Akusmatiker ebenso vorbehaltlos in den beiden ersten Einleitungsschriften – hier in der *Vita* und im *Protreptikos* – große Aufmerksamkeit. Die Akusmata bergen neben ihrem allegorischen Wahrheitsgehalt wichtige ethische Anweisungen. Im *Protreptikos* wird der Autor, aus anderer Quelle schöpfend, diesen Sprüchen eine eigene Exegese widmen (*Protr.* XXI p.104,26-126,5). Denn Iamblich betrachtet sie als die ursprünglichen Motivationsmittel zur Philosophie (p.126,2f. ὁ διὰ συμβόλων προτρεπτικὸς τύπος ἔχων πολὺ τὸ ἀρχαιότροπον καὶ Πυθαγορικόν).

---

der Parallelstelle in *Comm. Math.* läßt Iamblich keinen Zweifel daran, daß er das Problem richtig auffaßt. Mein gewichtigster Einwand: Welchen Sinn gäbe zudem die gleich anschließende *objektiv auktoriale* Bekundung, daß die Akusmatiker sich nicht anmaßten, über die „göttlichen Lehren" (θεία δόγματα) ihres Meisters (παρ' ἐκείνου ἐρρέθη) hinaus – und hierunter mag doch wohl keiner Hippasos verstehen – von sich aus Aussagen zu machen (p.47,8-9 αὐτοὶ δὲ παρ' αὐτῶν οὔτε λέγειν προσποιοῦνται οὔτε λεκτέον εἶναι), wenn derselbe Autor Iamblich aus persönlichen Intentionen heraus uns kurz zuvor durch eine absichtliche Verdrehung des wahren Sachverhaltes hätte suggerieren wollen, daß ihre Lehre – ganz im Gegenteil – nicht auf Pythagoras, sondern auf Hippasos zurückgehe?

[790] Es ist gut möglich, daß Iamblich die betreffenden Dublettenteile zuerst in der *Vita pythagorica* ausformuliert hat. Sekundär hat er sie dann unter Auslassung des langen „Akusmatiker- Zwischenstückes" (IVP §§82-87) in *De communi mathematica scientia* zusammengefügt. Das wird dort in der inhaltlichen Doppelung an der Nahtstelle der beiden Teilstücke deutlich: *Comm. Math.* 25 p.76,19f. τούτων δὲ οἱ μὲν ἀκουσματικοὶ ὡμολογοῦντο Πυθαγόρειοι εἶναι ὑπὸ τῶν ἑτέρων - vier Zeilen später p.76,24f. οἱ δὲ περὶ τὰ μαθήματα τῶν Πυθαγορείων τούτους τε ὁμολογοῦσιν εἶναι Πυθαγορείους. Gleicher Auffassung ist BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 188 A.8, der allerdings die Dubletten für wörtliche Übernahmen aus einer Quelle, des Aristoteles, hält (wegen des Ausdrucks ἀκούσματα statt σύμβολα); dazu Anm.775.

Der vom Meister selbst gewollte inhaltliche und institutionelle Unterschied zwischen beiden Schulrichtungen wird in einer resümierenden redaktionellen Bemerkung nochmals bekräftigt (§89 p.52,12-13 ~ *Comm. Math.* p.78,6-8):

> περὶ μὲν οὖν τῆς διαφορᾶς ἑκατέρας τῆς πραγματείας καὶ ἑκατέρων τῶν ἀνδρῶν τῶν ἀκροωμένων Πυθαγόρου ταῦτα παρειλήφαμεν. „Über den Unterschied der beiden Lehrformen und der beiden Gruppen, die Pythagoras anhörten, ist uns solches überliefert."

Die das Kapitel abschließende Erklärung, daß die beiden erwähnten Gruppen jeweils dem inneren bzw. dem äußeren Pythagoreerkreis zugerechnet werden können (IVP §89 p.52,12-19), geht auf Iamblich selbst zurück.[791] Wie in seiner Erzählung über die Konstituierung der pythagoreischen Schule in Kroton (IVP §30; *siehe oben* S.262ff.) bringt er die traditionelle Überlieferung über die zwei Philosophiearten der Pythagoreer mit der zuvor beschriebenen Organisationsform der Schule in Verbindung, indem er die Akusmatiker dem äußeren, die Mathematiker dem inneren Zuhörerkreis zurechnet.[792] Welchen von beiden Gruppen er die größere Affinität zu den Leh-

---

[791] So selbst BERTERMANN *De Iamblichi fontibus* 75.

[792] Dazu schon S.313f. Vgl. auch die Parallelen p.41,11 πολιτικοί / οἰκονομικοί / νομοθετικοί - wiederaufgenommen in §89 p.52,18f. IVP §72 p.41,15f. ἐντὸς σινδόνος ἐπήκουον τοῦ Πυθαγόρου μετὰ τοῦ καὶ βλέπειν αὐτόν ... - wiederaufgenommen IVP §89 p.52,14-16. Nach V. FRITZ *Mathematiker und Akusmatiker* 7f. ist in dieser Schilderung ganz historisch eine spätere Entwicklungsstufe der frühen pythagoreischen Gemeinde zu erkennen, die auch in den nachfolgenden Kapiteln Kontur gewänne. Im ganzen scheint mir V. FRITZ' Akademie-Abhandlung zu spekulativ, zudem wird hier meiner Ansicht nach nicht vorsichtig und bedächtig genug mit den Quellen umgegangen; z.B. ebd. 24 „Dabei wird es nun freilich kaum so gewesen sein ... Vielmehr ist es allen Analogien nach viel wahrscheinlicher ... Wenn dies der Fall gewesen sein sollte, so hat es wahrscheinlich die Folge gehabt ..." Ob der Ausspruch κοινὰ τὰ τῶν φίλων tatsächlich alt*pythagoreischen* Ursprungs (vgl. ebd. 9) ist, bleibt angesichts der außerpythagoreischen Bezeugung z.B. bei Euripides *Or.* 735 (eine Stelle die verschwiegen wird) zu hinterfragen. Auch von dem Kyniker Bion wird das Sprichwort, allerdings aus reinem Eigennutz, angeführt (D.L. IV 53; zu pythagoreisierenden Kynikern vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 197). Die Bemerkung (ebd. 9 A.22), daß die Stelle Diogenes Laertios „VIII, 1, 8, 10" - gemeint ist VIII 10 - bei JACOBY nicht zu finden sei, beruht auf einem Irrtum; vgl. FgrHist 566 Timaios fr.13. Vgl. auch Anm.788. Die Testimonien bei DELATTE *Vie* 111 vermitteln ein falsches Bild vom Bekanntheitsgrad des Dictums; es ist sehr viel verbreiteter.

ren des Meisters zuschreibt, macht er damit seinem Publikum nochmals deutlich.

Mit dem nächsten Abschnitt setzt ein anderes Thema ein, das zum Bereich der παιδεία gehört und einen zuvor angedeuteten Gedanken ausführt. In einer redigierenden Bemerkung ordnet Iamblich das Folgende in den Gedankengang ein (IVP §90 p.52,20-23):

> Καθόλου δὲ εἰδέναι ἄξιον, ὡς πολλὰς ὁδοὺς Πυθαγόρας παιδείας ἀνεῦρε καὶ κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἑκάστου καὶ δύναμιν παρεδίδου τῆς σοφίας τὴν ἐπιβάλλουσαν μοῖραν. τεκμήριον δὲ μέγιστον· „Überhaupt ist es wissenswert, daß Pythagoras viele Wege der Bildung entdeckt hat und daß er je nach natürlicher Eigenart und Befähigung einem jeden den ihm zukommenden Anteil an der Weisheit vermittelte. Der beste Beweis dafür ist folgendes:"

Im Grunde geht es nun um die Ausnahmen von den zuvor dargelegten Regeln. Oberster Grundsatz in der Erziehung muß es nämlich bleiben, auf die je eigene Naturanlage des Zöglings (οἰκεία φύσις) eingehen zu können.

Als Beispiel für einen solchen Ausnahmefall und somit für die personenbezogenen verschiedenen Erziehungsmethoden wird das Zusammentreffen mit dem Skythen Abaris geschildert (§§90-93 p.52,23-54,26),[793] der als Priester des Apollon das Aufnahmeverfahren nicht zu durchlaufen hatte, sondern sofort in die Lage versetzt wurde, die Lehren anzuhören (p.53,4f. ἀθρόως αὐτὸν ἐπιτήδειον ἀπειργάσατο). Die Unterweisung des Abaris bietet sich für Iamblich deshalb als Paradigma an, weil dieser Wundermann seinen Zeitgenossen bekannt war und wohl als derjenige galt, der den Gipfel der Weisheit erlangt hatte (ἡ ἀκροτάτη σοφία), wie es Iamblich in der Zusammenfassung des Kapitels beschreibt.[794] Ein klar erkennbarer Abschnitt aus einer Darstellung über das Zusammentreffen der beiden Philosophen Pythagoras und Abaris (§§91/92), die *an sich* keine direkten Bezüge zum Beweisziel enthält, wird durch kurze Rahmenteile für das Thema dienstbar gemacht (§90 p.52,23-53,7; §93

---

[793] Vgl. zu Abaris Anm.870 und 1022.

[794] Vgl. zum selben Gedanken z.B. Himerios *or.* 23,13-16 Ἄβαριν τὸν σοφὸν γένος μὲν Ὑπερβόρειον λέγουσιν, Ἕλληνα δὲ τὴν φωνὴν γεγενῆσθαι, καὶ Σκύθην μὲν ἄχρι στολῆς τε καὶ σχήματος· εἰ δέ που γλῶτταν κινήσειε, τοῦτο ἐκεῖνο ἐκ μέσης Ἀκαδημίας καὶ αὐτοῦ Λυκείου νομίζεσθαι (= Photios *bibl.* 243, 374a8/9). Für die Bekanntheit vgl. auch PVA VII 10.

p.54,20-26).[795] Die Kohärenz dieser beiden integrierenden Überleitungsstücke ist durch einen thematischen Rückverweis gesichert, in dem Iamblich die schriftliche Fixierung der Lehren durch Pythagoras propagiert (p.54,29 ὃ νῦν δὴ ἐλέγομεν[796], φυσιολογίαν τε καὶ θεολογίαν ... παρέδωκεν bezogen auf p.53,5f. καὶ τὸ περὶ φύσεως σύγγραμμα καὶ ἄλλο τὸ περὶ θεῶν ... αὐτὸν ἀνεδίδαξεν.).[797] Die eingefügte Erzählung bietet dem Publikum einen bekannten Stoff, auf den der Autor noch mehrmals zurückgreift (vgl. §§140/141 (wiederholende Zusammenfassung); §147 (Weiterführung); §§215-218), und lockert durch ihren romanhaften Charakter die dürre Faktenschilderung der letzten Kapitel auf; dabei läßt sie sich aber nur notdürftig in den angestrebten Beweisgang einfügen. Die Eingliederung unter dem vorgegebenen Aspekt am Ende erscheint so etwas erzwungen (§93 p.54,25f.):

> ἄλλα τε τὰ ἁρμόζοντα τῷ Ἀβάριδι παρέδωκεν ἐπιτηδεύματα,
> „und er vermittelte dem Abaris andere Lehrgegenstände, die ihm gemäß waren".

Iamblich ruft sich danach selbst zum Leitgedanken zurück (§93 p.54,26-55,5):

---

[795] Die Haupterzählung wird IVP §147 p.83,9 weitergeführt; vgl. Anm.895. Nach GORMAN *The ‚Apollonios'* 137f. kann die Beispielepisode nicht aus Apollonios von Tyana stammen, weil Abaris in der Qualifizierung τὰ ἱερατικὰ σοφώτατος (p.53,9) als Theurge im iamblichischen Sinne dargestellt ist und hier Pythagoras' Gottessohnschaft propagiert wird, die im „angeblichen" ersten Apolloniosfragment (IVP §§2-25) abgelehnt wurde. Iamblich selbst hatte außer in seinem Werk *De mysteriis* über ἱερατικαὶ ἄνοδοι auch in dem verschollenen Werk Περὶ θεῶν gesprochen; vgl. *Myst.* VIII 8 p.271,12-17: ταῦτα [διὰ τῶν ὑπερκοσμίων ταῖς ψυχαῖς ἡ ἀπόλυσις] μὲν οὖν ἐν τοῖς περὶ θεῶν ἀκριβέστερον λέγεται, τίνες τέ εἰσιν ἀναγωγοὶ καὶ κατὰ ποίας αὐτῶν δυνάμεις, πῶς τε τὴν εἱμαρμένην λύουσι καὶ διὰ τίνων ἱερατικῶν ἀνόδων, τάξις τε ὁποία τῆς κοσμικῆς ἐστι φύσεως, καὶ ὅπως ἡ νοερὰ ταύτης ἐπικρατεῖ τελειοτάτη ἐνέργεια. Wenn Iamblich in der *Vita* solche Lehren mit einem Buch Περὶ θεῶν des Pythagoras selbst in Verbindung bringt, so ist nicht ausgeschlossen, daß sich sein eigenes gleichnamiges Werk mit solchen überkommenen pythagoreischen Lehren auseinandersetzte (vgl. S.362).

[796] Vgl. die Wendung in §32 p.19,17 ὃ δὴ νῦν ἔλεγον, wo wir auch die Autorschaft des Iamblich vermuten dürfen. Ebenso *Protr.* p.25,10f. ἃ νῦν δὴ ἐλέγομεν; *Protr.* p.66,19f. ὃ νῦν δὴ ἔλεγον; *Myst.* I 7 p.23,1 ὃ δὴ νῦν ἐλέγομεν.

[797] Die Einbettung des Exzerptes in diese beiden Übergangsstücke, sieht ROHDE *Quellen* 140 nicht. Sie müßten, wenn nicht von Iamblich selbst, aus seiner direkten Quelle stammen, die die Kernerzählung (§§91f.) unter ähnlichem Aspekt wie Iamblich erzählt hätte.

ἀλλ' οὖ δὴ ἕνεκα ὁ παρὼν λόγος, ἐπ' ἐκεῖνο πάλιν ἐπανέλθωμεν, ὡς ἄρα ἄλλους ἄλλως, ὡς ἔχει ἕκαστος φύσεως καὶ δυνάμεως, ἐπανορθοῦν ἐπειρᾶτο. πάντα μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα οὔτε παρεδόθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους, οὔτε τὰ μνημονευόμενα ῥᾴδιον διελθεῖν· ὀλίγα δὲ καὶ τὰ γνωριμώτατα διέλθωμεν δείγματα τῆς Πυθαγορικῆς ἀγωγῆς καὶ ὑπομνήματα τῶν ὑπαρχόντων τοῖς ἀνδράσιν ἐκείνοις ἐπιτηδευμάτων. „Aber nun wollen wir zum eigentlichen Anliegen der gegenwärtigen Darlegung zurückkehren, wie er nun einen jeden anders je nach seiner natürlichen Veranlagung und Befähigung, weiterzubringen versuchte. All solches wurde nun weder an die Menschen überliefert, noch ist es leicht, das Bekannte darzustellen. Einige der bekanntesten Beispiele der pythagoreischen Lebensführung und Überlieferungen der Lebensgestaltung, die jene Männer befolgten, wollen wir besprechen."

Hier begegnen die beiden Begriffe ἀγωγή und ἐπιτηδεύματα; sie umschreiben die gesamte praktische Lebensführung der Pythagoreer. Diese wird im folgenden im Vordergrund stehen.

In Kapitel XX greift Iamblich die Kriterien zur Beurteilung der Philosophenanwärter aus §§71f. unter dem Begriff der διάπειρα (§94 p.55,6; §95 p.55,26) wieder auf und führt sie weiter aus. Dort wurde allgemein im Zusammenhang mit der Darstellung aller „Karrierestufen" die Prüfung der Bewerber im Hinblick auf ihren Charakter (βάσανος τῶν οἰκείων ἠθῶν) unabhängig von der Schulunterweisung näher erläutert, hier werden nun die einzelnen Maßgaben für das Verhalten innerhalb der Schule (μανθάνοντες), die in §72 nur anklangen, angeführt und innerhalb dieser Erläuterung alle guten Charaktereigenschaften genannt, die zum Wissenserwerb vorhanden sein müssen (§94 p.55,16 ἐξηρτυμένοι ... τοῖς ἀγαθοῖς ἤθεσι).

Da insofern die charakterlichen Grundbedingungen für die rechte pythagoreische Lebensweise in den Blick genommen werden, geht es hier z.B. nicht mehr um die Fähigkeit des Schweigens im allgemeinen, sondern darum, ob der Schüler mit den ihm anvertrauten Lehren ehrfürchtig umgeht (p.55,8-10 εἰ ... οἷοί τέ εἰσι σιωπᾶν καὶ διαφυλάττειν, ἔπειτα εἴ εἰσιν αἰδήμονες).[798] Es scheint sich speziell um

[798] Zu den verschiedef.nen Bedeutungsfacetten des pythagoreischen Schweigens vgl. PETIT *Le silence pythagoricien.* Er unterscheidet (ebd. 288) die drei Arten „*préparatoire*, lié au «noviciat» pythagoricien, un silence *rituel* (εὐφημία), et un silence observé en présence des profanes (ἐχεμυθία)." Zur ersten Art vgl. IVP §68 p.38,20ff., die zweite käme wohl hier in Frage (vgl. §104 p.60,16f. ~ *Protr.*

die Prüfung zu handeln, der jeder, der die Lehren des Meisters wenigstens zu Gehör bekommt, der sich also in der „Fünfjahresphase" befindet, während des Lernens ausgesetzt ist (vgl. IVP §72 p.41,4-12). Man möchte diesen gesamten Abschnitt Iamblich selbst zurechnen, der hier die Grundeigenschaften für wahres philosophisches Lernen zusammenfaßt (p.55,6-20) und innerhalb eines Lasterkataloges (p.55,23-25) die Folgen der „Wildheit" (ἀγριότης) in Gegenüberstellung zu Sanftmut und Milde (πραότης / ἡμερότης) skizziert. Was den letzten Punkt angeht wird abermals die Methode der κατάρτυσις betont.

In der redaktionellen Rahmung (ab p.55,25) macht Iamblich seine Intention deutlich:

> ἐν οὖν τῇ διαπείρᾳ τοιαῦτα ἐπεσκόπει καὶ πρὸς ταῦτα ἤσκει τοὺς μανθάνοντας, τούς τε ἁρμόζοντας τοῖς ἀγαθοῖς τῆς παρ' ἑαυτῷ σοφίας ἐνέκρινε καὶ οὕτως ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀνάγειν ἐπειρᾶτο· „Bei der Prüfung beachtete er solches und übte die Lernenden darauf hin und wen er als geeignet für die Güter der bei ihm vermittelten Weisheit beurteilte, nahm er auf und versuchte, ihn so zur Erkenntnis zu führen."

Hier wird nicht noch einmal die Strenge der Bewerberauswahl pronociert, sondern in Weiterführung der Kriterien dargelegt, daß der Meister die Lernenden auf die strengen Bedingungen hin einübte (p.55,26f. πρὸς ταῦτα ἤσκει τοὺς μανθάνοντας), was gerade in der inhaltlichen Konkretisierung der einzelnen Tugenden (εὐμάθεια, μνήμη, ἀγάπησις[799], σωφροσύνη) und Laster (ἀναίδεια, ἀναισχυντία, ἀκολασία usw.), die die Lernbereitschaft und das Lernvermögen betreffen, zum Ausdruck kommt. Diese Aussageabsicht tritt klar in der Kurzzusammenfassung dieses Kapitels hervor (κεφάλαιον 20):

> Τίνα τὰ ἴδια ἀσκήματα τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας, καὶ πῶς αὐτὰ παρεδίδου Πυθαγόρας, καὶ πῶς ἐγύμναζε τοὺς ἀεὶ μεταλαμβάνοντας τῆς φιλοσοφίας. „Welche eigenen Übungsmittel der Pythagoreischen Philosophie es gibt, und wie Pythagoras

---

p.106,6f.; IVP §257 p.138,11ff.), zur dritten vgl. z.B. §226 p.121,28, Lysisbrief und §193f. (Myllias und Timycha). Die Abgrenzung ist natürlich nicht immer eindeutig.

[799] Die ἀγάπησις τῶν αἰσθήσεων ist das Kennzeichen des nach Wissen strebenden Menschen, wie Aristoles am Anfang der Metaphysik betont (980a22; einziges Vorkommen im Corpus Aristotelicum).

diese vermittelte, und wie er diejenigen, die ständig an der Philosophie Anteil haben, trainierte."

Es geht immer wieder um den Wert der pythagoreischen Erziehung, die als wahre „*E-ruditio*" die Befreiung aus den angeführten Lastern bewirkt; sie beinhaltet zunächst noch nicht die Vermittlung bestimmter Lehren, sondern hat die Ausbildung eines Idealcharakters zum Ziel, der überhaupt die Grundbedingung zur Aufnahme höherer philosophischer Lehrgegenstände darstellt. Nach der Darlegung dieser Grundvoraussetzungen zur wahrhaftigen Lebensführung, der jeder Pythagoreer entsprechen muß, kann zu deren einzelnen praktischen Betätigungen übergegangen werden.

Kap. XXI befaßt sich laut Iamblichs Angabe im κεφάλαιον mit zwei Bereichen, die das alltägliche (δι' ὅλης ἡμέρας) Leben der pythagoreischen Gemeinschaft betreffen: zum einen mit den ἐπιτηδεύματα, den Betätigungen, zum anderen mit παραγγέλματα, Anweisungen, die für das Zusammenleben prägend sind. Die beiden Teile sind innerhalb des Kapitels selbst klar zu verifizieren, wenn am Ende des Tagesablaufs die Darstellung den zweiten Leitbegriff aufnimmt, ὁ πρεσβύτατος παρήγγελλε τάδε („Der Älteste gab [regelmäßig] folgende Anweisungen").

§§96-99 p.56,3-57,19 Der Tagesablauf (ἐπιτηδεύματα)

§§99-100 p.57,19-58,11 Wichtige Anweisungen (παραγγέλματα)

Unter dem Stichwort ἐπιτηδεύματα (aus §94 p.55,5) und in Wiederaufnahme der Formulierung des κεφάλαιον gibt der Autor nach Art einer Mönchsregel den Tagesablauf innerhalb der pythagoreischen Gemeinschaft[800] an (§95 p.56,3-5):

---

[800] Nach ROHDE *Quellen* 142 (= DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 121 A.1) geht das gesamte Kapitel auf die ἀποφάσεις des Aristoxenos zurück, der ihm mit kleinen Modifikationen durch Nikomachos vermittelt wird. BOYANCÉ *La vie pythagoricienne* 37-43 wollte eine unmittelbare Abhängigkeit von Aristoxenos erweisen, der hier peripatetische religiöse Vorstellungen miteinfließen läßt. Vgl. aber BRISSON/SEGONDS 177 A.1 zu §96: „Dans les §§96-99, beaucoup de similarité avec Porphyre (§32), qui affirme citer Antoine Diogène." Die Frage ist überhaupt nicht stichhaltig zu klären, weil wenige Inhaltsparallelen zu Aristoxenos (kleine Zusammenstellung bei BOYANCÉ *Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique* 38f.), dessen Darstellung natürlich meist irgendwie im Hintergrund steht, noch keine Gesamtzuweisung rechtfertigen. So bestätigt gerade das von ROHDE angeführte Fragment des Aristoxenos aus Athenaios (Athen. 46f/47a = Aristoxenos fr.27 WEHRLI unter ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΙΚΟΥ ΒΙΟΥ ~ IVP p.56,24-26), daß dieser Autor eben nicht in Reinform abgeschrieben wurde, da die erweiternde Angabe des

> Περὶ δὲ τῶν ἐπιτηδευμάτων, ἃ παρέδωκε δι' ὅλης ἡμέρας τοῖς ἑταίροις[801], μετὰ τοῦτο φράσω· κατὰ γὰρ τὴν ὑφήγησιν αὐτοῦ ὧδε ἔπρασσον οἱ ὑπ' αὐτοῦ ὁδηγούμενοι. „Über die Betätigungen, welche er als Tagesablauf seinen Gefährten auftrug, will ich sodann handeln. Gemäß seiner Anweisung lebten die von ihm auf dem rechten Weg geleiteten Schüler in folgender Art."

Weil man im anschließenden Abschnitt eine authentische Darstellung des Tagesablaufes in der pythagoreischen Gemeinschaft sehen wollte, hat er in besonderer Weise die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. Außerdem liegt der Gedanke nahe, die einzelnen Regelungen, mit den zur Zeit des Iamblich entstehenden Mönchsregeln in Beziehung zu setzen.

Nach FESTUGIÈRE steht diese Beschreibung des pythagoreischen Ordens in engem Zusammenhang mit einem hellenistischen literarischen *genre*, das den Rezipienten idealisierte Lebensgemeinschaften fremder Völker vorstellte. Bestimmte Grundzüge, wie beharrliche Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) oder Weltferne (ἀναχώρησις), die auch in die literarischen Viten der Heiligen eingeflossen seien, hätten dabei immer dazugehört.[802] Genau jene beiden Charakteristika spielen aber bei Iamblich keine Rolle.

LÉVY hat in historischer Hinsicht die Parallelen zwischen Pythagoreern und der Lebensweise der Essener, wie sie zu seiner Zeit aus der Darstellung des Josephos (*Bellum Iudaicum* II und *Antiquitates Judaicae* XVIII) und Philo (*Quod omnis probus liber sit* 12f.[803]) rekonstruiert werden konnten, zusammengetragen.[804]

Athenaios, τοὺς προσφερομένους αὐτὰ ἀεὶ ἐπ' ἀρίστῳ λέγων [sc. Ἀριστόξενος] ἀνόσους διατέλεῖν, bei Iamblich nicht nachzuweisen ist.

[801] ἑταῖροι bezeichnet in der neuplatonischen Schulterminologie die Angehörigen derselben Schule; vgl. BALLÉRIAUX *Eugénios, père de Thémistios* 138 mit A.20. *Siehe oben* Anm.761.

[802] Vgl. FESTUGIÈRE *Sur le «De Vita Pythagorica»* 476-478, der suggeriert, Iamblich habe mit Blick auf die ersten Mönchsgemeinschaften seine *Vita* verfaßt (vgl. *oben* S.25); zu den Parallelen zwischen den jeweiligen Aufnahmeverfahren ebd. 479-489. Vgl. BERGER *Hellenistische Gattungen* 1280; vgl. die Belege für die entsprechenden Idealdarstellungen von hellenistischen Gemeinschaften ebd. A.249. BERGER wendet das Grundmuster für diese „Hellenistische Gattung" auf die Apostelgeschichte an, in der die Schilderung des ἀναχωρισμός durch die Darstellung der Idealgemeinde (Apg 2,42-47; 4,33-35; 5,12-16) ersetzt ist.

[803] Hinzu tritt ein Fragment aus seiner *Pro Iudaeis defensio* bei Euseb. *PE* VIII 11. Vgl. auch Plinius V 17,4.

[804] LÉVY *Légende* 264-293. Vgl. Porphyrios' Mitteilungen *de abst.* IV 11-13.

Iamblich geht es nun um die programmgenaue Beschreibung des philosophischen Tagesablaufs, für den er zehn Punkte festhält: Morgenspaziergang, Unterweisung im Heiligtum, Leibesübungen, Mittagsimbiß, öffentliche Geschäfte, Spaziergang mit Unterweisung, Bad, Mahl vor Sonnenuntergang und Trankopfer, Lektüre[805], Ermahnung durch den Ältesten als Entlassung.[806] Dem letzten Punkt sind die angekündigten παραγγέλματα angegliedert, die die alltägliche Ethik betreffen. In deren ersten Teil (p.57,20-58,3) stimmen die Anweisungen wörtlich mit einigen aus der *Pythagorasvita* des Porphyrios überein (PVP §37f.), wobei Iamblich sie in anderer Reihenfolge vorbringt.[807] Im weiteren (p.58,3-9) sind moralische Grundsät-

---

Weitere relevante Textstellen in ADAM, A., BURCHARD, A.: Antike Berichte über die Essener, ²Berlin 1972. Nach den Funden in Qumran mußte die zuvor proklamierte starke historische Abhängigkeit relativiert werden, da spürbar wurde, daß die griechisch gebildeten jüdischen Schreiber Philo und Josephos in ihren Schilderungen stark auf vorgegebene sprachliche und motivliche Muster rekurrieren; vgl. HAASE *Untersuchungen zu Nikomachos* 78. Es sollen hier aber dennoch einige Motiv-Parallelen bezüglich unserer Vita aus der Gemeinderegel (GR) aus Qumran angeführt werden (zitiert nach LOHSE, E.: Die Texte aus Qumran, Darmstadt ⁴1986): Bedeutung der Reinigung, die durch Befolgung der Gebote erreicht wird (GR III 8f.); Schweigen über die Geheimnisse der Erkenntnis (GR IV 6), Lasterkatalog (GR IV 9), Besitzgemeinschaft und Verwalter (GR V 2, VI 19f.); die Art der Zurechtweisungen (GR V 25; VII 2); zweifach gestufte Aufnahmeprüfung von je einem Jahr (GR VI 17-21); Praxis der Exkommunikation (GR VI 25ff., VII 15f.); Mitteilung der Lehren setzt absolute Reinheit voraus (VIII 18); nur bei Gott ist das Gericht, es gibt keine eigene Vergeltung (GR X 18). Dennoch dürfen diese meist formalen Übereinstimmungen nicht darüber hinwegtäuschen, daß der geistig-geistliche Unterbau ganz anderer Provenienz ist; in Anlehnung an Aussagen beim Propheten Jesaja ist die Gemeinde ein Fundament der Wahrheit für ganz Israel (GR V 5, VIII 5); allen Anweisungen liegt oft eine strenge Auslegung des AT zugrunde, so z.B. bei der strengen Weltabgewandtheit (GR V 15, IX 20).

[805] Vgl. FESTUGIERE *Sur le «De Vita Pythagorica»* 487 „Cette lecture de livres édifiants, peut-être de saintes lettres, et le trait le plus monastique de la journée pythagoricienne."

[806] Allein dieser Hinweis macht deutlich, daß es um die „Zeit nach Pythagoras" geht; außerdem ist hier eine Gemeinschaft im Blick, deren Mitglieder nur tagsüber zusammenkommen, während sie an verschiedenen Orten wohnen (τούτων δὲ ῥηθέντων ἀπιέναι ἕκαστον εἰς οἶκον.)

[807] Iamblich bringt die Anweisungen des Ältesten als Klimax: zunächst die Mahnung zur Schonung allen Lebens, danach zur Verehrung der göttlichen Mächte und der Eltern (vgl. *Carmen aureum* VV. 1-4, vgl. hierzu Anm.946; zur Reihenfolge „Götter, Dämonen, Heroen" Iambl. *Myst.* I 3 p.8,14ff.; Seneca *ep.* 90,28 *dei, inferi, lares et genii*). Als Höhepunkt bringt er einen Grundsatz, den er seinem Publikum noch mehrmals einhämmert: νόμῳ τε βοηθεῖν καὶ ἀνομίᾳ πολεμεῖν (§171 p.96,6f.; §223 p.120,21). Dieses Sprichwort findet sich bei Porphyrios über-

ze aufgenommen, die Iamblich an späterer Stelle noch einmal wiederholen wird (§149).[808]

Mit einer eigenen Beteuerung stellt er den üblichen thematischen Rahmen her (§100 p.58,9-11):

> τὰ μὲν οὖν ἐφ' ἡμέρᾳ ἑκάστῃ τῷ πλήθει τῶν ἀνδρῶν παραδιδόμενα εἴς τε τροφὴν καὶ τὴν τοῦ βίου ἀναγωγὴν τοιαῦτα ἦν. „Solche Überlieferung war nun der Menge der Männer zur tagtäglichen Entwicklung und zur förderlichen Lebensführung vorgegeben."

Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß der vorgegebene Tagesablauf im Dienste der „Hinaufführung oder Erhöhung des Lebens im ethisch-religiösen Sinne" steht, was Iamblich in dem Begriff βίου ἀναγωγή verdeutlicht.[809]

Nach der Vorgabe des strikten Tagesablaufes leitet Iamblich einen weiteren Aspekt pythagoreischer Erziehung (τρόπος παιδεύσεως) ein (§101 p.58,12-15, vgl. Index 22 p.3,6-8):

> Παραδίδοται δὲ καὶ ἄλλος τρόπος παιδεύσεως διὰ τῶν Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων καὶ τῶν εἰς τὸν βίον καὶ τὰς ἀνθρωπίνας ὑπολήψεις διατεινουσῶν, ἀφ' ὧν ὀλίγας ἐκ πολλῶν παραθήσομαι. „Überliefert wird auch eine andere Erziehungsweise durch pythagoreische Erklärungen, die sich sowohl auf die Lebensform als auch auf die menschlichen Ansichten beziehen, aus deren Menge ich wenige darbieten will."

---

haupt nicht (vgl. aber PVP §38 p.53,13 νόμοις δὲ πείθεσθαι); laut DELATTE *Littérature pythagoricienne* 20 entstammt die Wendung dem altpythagoreischen Hieros Logos. Innerhalb eines Kataloges begegnen die drei Anweisungen bei Diogenes Laertios (DLVP 22f.), allerdings in ganz anderer Diktion. Seine Darstellung ist übrigens samt dem Folgenden in den Pythagorasartikel der Suda eingegangen.

[808] Die zugehörigen Kleiderregeln sind auch bei Apollonios v. Tyana das Erkennungszeichen seiner pythagoreischen Lebensweise, die ihm im Verhör vor Domitian als einer der Hauptanklagepunkte vorgeworfen wird; PVA I 6 λίνου ἐσθῆτα ἀμπίσχεται; I 32; VIII 5 im Verhör vor Domitian: οὐ τὴν αὐτὴν ἔχεις ἅπασι στολήν; VIII 7 (v) Apollonios' Verteidigung. Vgl. Apuleius *apol.* 56.

[809] Vgl. DEUBNER *Bemerkungen* 5 mit Parallelen; in Ausdeutung des Höhlengleichnises begegnet der Ausdruck ἐπαναγωγή im Bereich der philosophischen παιδεία bei Platon *R.* VII 532C, wo die zuvor dargelegten Fächer „das Beste in der Seele zur Schau des Besten unter dem Seienden hinaufführen". Die ἀναγωγή ist auch das Hauptziel aller Theurgie, die Hinaufführung der Seele zur Unsterblichkeit (vgl. LEWY *Chaldean Oracles and theurgy* 177f. und 487-489), und in *De mysteriis* ist sie ein Leitbegriff (vgl. ZINTZEN *Bemerkungen* 319).

Auf diese einleitende Bemerkung folgt ein Abschnitt über die Freundschaft, der gänzlich an späterer Stelle wiederholt wird (IVP §§230-232). Das Freundschaftsthema ist im Text ein durchgehender Grundgedanke, den Iamblich gegen Ende seines Werkes als Kern pythagoreischen Lebens und Lernens ausgestaltet. Für den hier vorliegenden Abschnitt lassen sich keine sicheren Quellen erkennen, jedoch hat man aus dem Terminus ἀποφάσεις schließen wollen, es handele sich um eine Passage aus dem Werk des Aristoxenos[810], das laut Stobaios den Titel Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις trug und aus dem Iamblich nach BURKERT fast ein Zehntel seiner Schrift schöpft.[811] Es erstaunt, daß der Ausdruck ἀπόφασις terminologisch innerhalb der pythagoreischen Tradition ansonsten keine Rolle spielt.[812] Laut WEHRLI, der jedoch das vorliegende Stück nicht in seine Sammlung aufnimmt, ist das Hauptmerkmal dieser ἀποφάσεις die Beanspruchung akademisch-peripatetischen Gutes, durch das Aristoxenos das geschlossene System einer altpythagoreischen Sittenlehre konstruierte[813], und nach BURKERT scheinen sie ein „moderner Ersatz der Akusmata zu sein".[814]

Der sogenannte pythagoreische Aufweis (ἀπόφασις) besagt nun, daß die Grundform des menschlichen Zusammenlebens im Ideal der φιλία besteht, aus der Wettkampf und Überlegenheitsstreben (ἀγών und φιλονεικία) ausgeschlossen sein müssen und in der die πίστις nie fehlen darf.

Der kurze Abschnitt, der die Lehrform der ἀπόφασις veranschaulichen soll, ist klar abgerundet (§102 p.59,13-16):

---

[810] Vgl. ROHDE *Quellen* 143.

[811] Vgl. etwa BURKERT *Rez. zu* V. ALBRECHT *Übersetzung* 26 A.1; es handelt sich nach BURKERT um IVP §§101-102, 174-176, 180-183, 200-213, 230-233.

[812] Der alte RE-Artikel (2.1 (1895), 173) von THALHEIM hilft hier nicht weiter. Am ehesten könnte man wohl den Titel des Aristoxenos als „Inventarien" der pythagoreischen Lehren verstehen; vgl. LSJ 226 s.v. ἀπόφασις (B) 2. Freilich würde Iamblich den Terminus umdeuten in „Aufweise/Erklärungen" in dem Sinne, daß es sich um einen bestimmten Typos pythagoreischer Lehrweise handelte.

[813] WEHRLI *Aristoxenos* 59. Vgl. auch BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 96 mit A.58, der DELATTEs These ablehnt. DELATTE *Littérature pythagoricienne* 19-22 sieht die Grundlage der ἀποφάσεις im altpythagoreischen *Hieros logos*, allerdings auf dünner Beweisbasis; vgl. ebd. 19 „la langue poétique" in IVP §201, „l'expression plutôt poétique ἐκ γενετῆς". Die angegebenen Parallelen (ebd. A.2) bieten allerdings die für einen Hexameter unpassende Wendung ἀπὸ γενετῆς.

[814] BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 96 A.59; vgl. ebd. 192.

> τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ τύπος ἦν τῆς διὰ τῶν ἀποφάσεων παρ' αὐτοῖς γινομένης ἐπανορθώσεως, εἵς τε πάσας τὰς ἀρετὰς καὶ ὅλον τὸν βίον διατείνων. „Derart also war die Prägung der Vervollkommnung, die bei ihnen mittels der Darlegungen stattfand, die sich auf alle Tugenden und die gesamte Lebensweise erstreckten."

Iamblich hält sich weiter bei der „Lehrweise" (τρόπος διδασκαλίας) auf (IVP §103 p.59,17f.):

> Ἀναγκαιότατος δὲ παρ' αὐτῷ τρόπος διδασκαλίας ὑπῆρχε καὶ ὁ διὰ τῶν συμβόλων. „Als ganz unerläßliche Lehrweise bildete bei ihm auch diejenige durch Symbole die Grundlage."

Der Autor kommt hiermit auf ein Thema zurück, das er zuvor schon bei der Besprechung der Organisationsform der Schule („Mathematiker – Akusmatiker"; §§80-89) inhaltlich ausgebreitet hatte. Dort waren verschiedene Gattungen der Akusmata jeweils mit Beispielen vorgestellt, um die ethischen Ansprüche des Pythagoreismus, insbesondere der Akusmatiker, zu verdeutlichen.

Hier wird nun in theoretischer Betrachtung der erzieherische Wert und die Art des philosophischen Umgangs mit den rätselhaften Sprüchen erläutert. Zunächst wird das Alter der Unterweisungsform hervorgehoben (παλαιότροπος; vgl. auch *Protr.* p.126,3) und Pythagoras als authentischer Vermittler dieser alt-griechischen, vornehmlich aus Ägypten stammenden Tradition dargestellt (§104). Er habe die „Exegese" dieser sinngeladenen Sprüche vorangetrieben. Ihre Charakterisierung als ἀπόρρητα und αἰνιγματώδη (p.59,23. 25) rücken sie in die Nähe von Orakelsprüchen, die wie diese der Enthüllung (p.59,24 ἀποκαλυφθεῖσαι) bedürfen. Iamblich greift eine im Gesamtproömium vorgebrachte Intention auf, wo von den ἀπόρρητα σύμβολα („geheimen symbolischen Sprüchen"; §2 p.6,17) die Rede war, die er mit seinem Werk offenlegen möchte. Hier verteidigt Iamblich die Ernsthaftigkeit der Symbola, die erst in ihrer Exegese zutage tritt und schafft für diese die Legitimation, indem er den Meister selbst als Befürworter der Auslegung anführt, die freilich nur von einem auserlesenen Kreis betrieben werden kann und darf.

Der Gedanke wird nach der Klarstellung über die „Treue der Nachfolger zur verschlüsselten Redeweise" (§104) wiederaufgenommen. Für diese „Geheimsprache" der Pythagoreer ist immer eine entfaltende ernsthafte, das heißt eine nicht ins Lächerliche zie-

hende, Exegese (ἀμώκῳ[815] ἐξεγήσει) vonnöten. Der Abschnitt wird im *Protreptikos* in weiten Teilen wörtlich wiederholt (IVP §104 p.60,2f. ~ *Protr.* p.105,27f.; IVP §§104f. p.60,12-22 ~ *Protr.* p.106,1-12[816]), ebenso finden sich die drei beispielhaft angeführten Symbola in der dortigen Liste (*Protr.* p.106,21-107,12).[817] Im *Protreptikos* haben zwar die in §§83f. angeführten Symbola inhaltlich ihr Gegenstück, es variiert aber die Diktion.[818] Sowohl die Ausführung des singulären Zwischenstückes zur Überlieferung durch die Pythagoreer (§104 p.60,8-12) als auch die Dublette, die sich in apologetischer Tendenz[819] für die Notwendigkeit der Exegese ausspricht, lassen auf einen zeitgenössischen Bezug des Kapitels schließen. Schon BOUSSET war der Meinung, daß Iamblich hier den Schulbetrieb „natürlich im Lichte seiner Zeit" schildert[820], indem er die ihm bekannten Formen der Überlieferung benennt: διαλέξεις (mündliche Lehrvorträge), πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίαι (Disputationen), ὑπομνηματισμοί und ὑποσημειώσεις (nachgeschriebene Schulhefte), συγγράμματα und ἐκδόσεις (für die Öffentlichkeit bestimmte Bücher).[821]

---

[815] Ein nur bei Iamblich hier und in der Dublette zu lesendes Adjektiv.

[816] Iamblich wendet insofern dieselbe Antizipations-Technik an wie in den §§81-87 bezüglich *De communi mathematica scientia*; vgl. *oben* S.315. Wie dort ist auch hier ein erläuternder Abschnitt (hier: §104 p.60,3-12 πρεσβύτῃ νέοι - διασῴζεται) in den Kontext, wie er sich im *Protreptikos* findet, eingeschoben. Die Erweiterung ist nichts anderes als eine Ausführung des Subjektes συγχρονίσαντες καὶ μαθητεύσαντες.

[817] Von DEUBNER nicht vermerkt.

[818] Vgl. im *Protreptikos* Kap. 21 die Symbola 2,3,4,12. Der Zusatz περὶ Πυθαγορείων (IVP §105 p.61,9f.) zum Symbolon μὴ λέγειν ἄνευ φωτός (IVP §84 p.48,22) macht deutlich, daß es sich hier um eine spätere „populäre" Fassung handelt, die eine pythagoreische Schule im Blick hat.

[819] Es geht hier offensichtlich darum, einer (schon im Proömium angedeuteten) Kritik zu erwidern, die jene Sprüche als lächerliches Altweibergeschwätz verspottet (γελοῖα ... γραώδη ... λήρου μεστὰ καὶ ἀδολεσχίας). Zur Debatte im Neuplatonismus über die auf Platon zurückgehende Kritik (*Prm.* 135D) der Philosophie als ἀδολεσχία vgl. die Angaben bei BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 181 A.2 zu §105.

[820] BOUSSET, W.: Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandrien, Justin und Irenäus, Göttingen 1915, 4. Vgl. auch WEBER, K.-O.: Origines der Neuplatoniker, München 1962, 42f., der die Stelle heranzieht, um eine Vorstellung von Überlieferung der Fragmente des (vom christlichen Gelehrten zu unterscheidenden) Neuplatonikers Origenes zu gewinnen.

[821] Vgl. BOUSSET 4. In diesem Zusammenhang führt BOUSSET auch Iamblichs der *communis opinio* widersprechende Mitteilung (IVP §158) über die Schriften des Pythagoras an, so daß also er und seine Schule im Lichte der neuplatonischen

Insgesamt dürfen wir im vorliegenden Kapitel eine vorbereitende Vorausschau auf die ausführliche Symbola-Abhandlung des *Protreptikos* sehen (*Protr.* 21). Dort werden die Symbola mit Exegese im Hinblick auf ihren protreptischen Wert angeführt.[822] Ein Blick auf die Kurzzusammenfassung unseres Kapitels erweist, daß es dem Autor auch hier genau um diesen Aspekt geht (ἡ διὰ συμβόλων προτροπὴ εἰς φιλοσοφίαν). Daneben will er den persönlichen Bezug des Meisters zu dieser althergebrachten Ermunterung zur Philosophie (παρεδόθη ὑπὸ Πυθαγόρου), und somit ihren autoritativen Charakter, betont wissen.

Diese „altehrwürdige", wichtigste Darstellungsform pythagoreischer Lehre führt Iamblich – wie im *Protreptikos* – am Ende der verschiedenen Lehrmethoden an (§23 p.61,10-12):

> τοιοῦτος, ὡς ἐν τύποις εἰπεῖν, ὁ τρόπος ἦν αὐτοῦ τῆς διὰ συμβόλων διδασκαλίας. „Solcherart war, um nur den Grundcharakter darzustellen, die Art und Weise der Unterweisung durch Symbola."

Das Interesse wendet sich jetzt einem lebenspraktischen Bereich zu, der zur „besten Bildung" seinen Beitrag leistet und zu ihr in enger Beziehung steht (§106 p.61,13-15):

> Ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ τροφὴ μεγάλα συμβάλλεται πρὸς τὴν ἀρίστην παιδείαν, ὅταν καλῶς καὶ τεταγμένως γίγνηται, σκεψώμεθα τίνα καὶ περὶ ταύτην ἐνομοθέτησε. „Da aber auch die Ernährung Wichtiges zur optimalen Bildung beiträgt, sofern sie in schön geregelter Ordnung vollzogen wird, wollen wir betrachten, was er auch darüber festlegte."

Unterrichtspraxis erscheinen. Vgl. ROHDEs Ansicht zu diesem Kapitel (*Quellen* 143): „Diese Art von Bombast ist eine specielle Eigenthümlichkeit der späteren neuplatonischen Schreibart. Ich meine daher, daß wir eine Stilübung des Jamblichus selbst vor uns haben." Vgl. ebenso GIANGIULIO *Giamblico* 247 A. zu §103, der mit dem Begriffswandel von Symbolon argumentiert.

[822] Vgl. Iambl. *Protr.* p.104,26f. Τελευταῖον δὴ τρόπον εἰς προτροπὴν τίθεμεν τὸν ἀπὸ τῶν συμβόλων. Iamblich nennt im folgenden drei Arten von Symbola; die der „Sekte" eigenen (τὸν μὲν ἴδιον ὄντα τῆς αἱρέσεως), die geheim sind und nicht an andere weitergegeben werden dürfen (ἀπόρρητον πρὸς τὰς ἄλλας ἀγωγάς), die allgemein bekannten (τὸν δὲ δημώδη καὶ κοινὸν πρὸς ἐκείνας) und eine mittlere Form (τρίτον δὲ παρ' ἀμφότερα μέσον ἀμφοῖν ... ἀλλ' οὐδὲ ἀπηλλαγμένον ὁλοσχερῶς ἑκατέρου). Er führt aber dann im folgenden nur die „sogenannten pythagoreischen" an, die einen Nutzen für die Protreptik haben (vgl. *Protr.* p.105,7 τὸ προτρεπτικὸν γένος).

Die gesamte Darstellung ist gegliedert in die allgemeinen Vorschriften (p.62,4f. κοινῶς μὲν οὖν ταῦτα ἐνομοθέτησε περὶ τροφῆς) und spezielle Festlegungen (p.62,5 ἰδίᾳ δὲ). Im ersten Teil werden bestimmte Speisen in Anbetracht ihrer Wirkung untersagt. Hier gilt es, auf der untersten Stufe Speisen zu meiden, die Unruhe (ταραχή) verursachen, und solche zu wählen, die den *Körper* in die optimale Ausgangslage versetzen (ἡ τοῦ σώματος ἕξις). Danach – abgesetzt durch καθόλου δὲ – steht wiederum der Gedanke der καθαρότης der *Seele* im Vordergrund; um der göttlichen Wahrheit näherzukommen, ist es unerläßlich, den Regeln kultischer Reinheit zu entsprechen und alles zu meiden, was der „Lauterkeit der Seele und der Heiligkeit oder besonnener und tugendhafter Verfassung" widerspricht (p.61,25-27 πρὸς καθαρότητα τῆς ψυχῆς καὶ ἁγνείαν ἢ πρὸς σωφροσύνης καὶ ἀρετῆς ἕξιν).[823]

Die speziellen Festlegungen – eingeleitet mit ἰδίᾳ δέ – beziehen sich auf die schon die ganze Zeit in Rede stehenden zwei verschiedenen Personengruppen unter den pythagoreischen Philosophen. Für die Philosophen, die am besten zur göttlichen Schau geeignet sind (οἱ μάλιστα θεωρητικώτατοι), und hiermit ist der zuvor als „Mathematiker" charakterisierte innere Kreis gemeint, schreibt er verschärfte Bedingungen vor. Die auf dem Weg der Erkenntnis Fortgeschrittenen dürfen keine überflüssige und „ungerechte" Nahrung (τὰ περιττὰ καὶ ἄδικα τῶν ἐδεσμάτων) zu sich nehmen. Es wird als ein Gebot der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) herausgestellt, von *allem* Beseelten, Wein und jeglichem Götteropfer gänzlich Abstand zu nehmen.[824]

Daß Pythagoras selbst diese Lebensweise beherzigte, wird sodann eigens betont (καὶ αὐτὸς οὕτως ἔζησεν) und paradigmatisch ausgeführt (§108). Die Begründung dafür liegt in der Verwandtschaft alles Lebendigen, die ihn veranlaßte, die wilden Tiere vielmehr zur Be-

---

[823] Die Tradition, daß diese Vorschriften auch im Hinblick auf Traumvorstellungen einzuhalten sind, kennt genau so Cicero *de div.* II 119 *Iam Pythagoras et Plato, locupletissimi auctores, quo in somnis certiora videamus, praeparatos quodam cultu atque victu proficisci ad dormiendum iubent; faba quidem Pythagorei utique abstinere, quasi vero eo cibo mens, non venter infletur. Sed nescio quo modo nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.* Auffällig ist, daß das von Cicero heftig kritisierte Bohnenverbot von Iamblich hier noch unausgesprochen bleibt, wenn es auch suggeriert wird (πνευματώδη).

[824] REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk* 59 mit A.1 weist auf die Parallelität dieser Gruppe zu den christlichen Pneumatikern hin.

sinnung zu bringen und gar zu erziehen (σωφρονίζων μᾶλλον καὶ παιδεύων), worin ein klarer Rückverweis auf §60 gegeben ist.[825]

Die Anweisungen für „alle anderen" Pythagoreer (οἱ ἄλλοι; §109), deren Lebenweise nicht ganz „gereinigt" ist (ὅσοις ὁ βίος μὴ πάνυ ἦν ἐκκεκαθαρμένος), sind von diesen Regelungen ausgenommen. Zwar sind sie im allgemeinen weniger strengen Vorschriften unterworfen, sollen allerdings zu bestimmten „Fastenzeiten" die zuvorgenannten strengen Anweisungen ebenso befolgen (§109 p.62,25): καὶ τούτοις χρόνον τινὰ ὥριζε τῆς ἀποχῆς ὡρισμένον.

Solche Fastenzeiten wurden, wie die *Proklosvita* des Marinos bestätigt, in der neuplatonischen Schule zu bestimmten Festzeiten eingehalten.[826]

Die merkwürdige Differenzierung hinsichtlich der ethischen Auflagen ist ein Novum in der pythagoreischen Literatur. Sie hat den Zweck, die ältere Tradition der beiden Schulrichtungen mit dem neuplatonischen asketischen Konzept zu verbinden, nach dem laut Porphyrios' Schrift über die Askese (*de abst.* II 3; vgl. I 26) die Nichtphilosophen wie bei Iamblich von der gänzlichen Fleischenthaltung entbunden sind.[827]

Das Kapitel endet mit sechs Verboten (p.63,1-11), wobei die Gründe für das Bohnenverbot nicht im einzelnen, sondern nur mit dem Hinweis διὰ πόλλας ἱερᾶς τε καὶ φυσικὰς καὶ εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηκούσας αἰτίας (p.63,10f. „aus vielen religiösen, naturphilosophischen und auf die Seele bezogenen Gründen") aufgeführt werden. Das ist um so auffälliger, da die beiden anderen *Pythagorasviten* ausführlich auf diese Argumente für die wohl populärste und oft ins Lächerliche gezogene Anweisung zu sprechen kommen.[828] Es hat den Anschein als wolle Iamblich auf diese seit Aristoteles währende Debatte über Begründung und Sinn des Bohnenverbotes nicht eingehen. Dagegen ist zu beachten, daß die Anweisung, die Malve zu

---

[825] ROHDE *Quellen* 144 begründet aus diesem Verweis die Zuschreibung an Nikomachos. Wir hatten aber in §60 gesehen, daß erst Iamblich eigenständig die aus Nikomachos stammenden reinen Wundererzählungen unter dem Aspekt der erzieherischen Kompetenz des Pythagoras einordnete; wenn dieser Aspekt an der hiesigen Stelle abermals hervorgekehrt wird, läßt das eher auf den Eingriff unseres Autors schließen.

[826] Vgl. Marinos *Vita Procli* 19,466-473 MASULLO.

[827] So vermutet schon ROHDE *Quellen* 144.

[828] DLVP 24 und 34 (= Aristoteles fr.157 GIGON), PVP §44, sehr ausführlich und mit Quellenangaben Johannes Lydus *de mens.* IV 42 p.99f. WUENSCH.

meiden[829], die in den Listen der anderen überlieferten Viten unberücksichtigt bleibt, mit genauer Begründung angeführt wird.

Der Abschnitt über die Ernährung endet mit der Bemerkung (IVP §109 p.63,12f.):

> καὶ ἄλλα τοιαῦτα διεθεσμοθέτησε τούτοις ὅμοια, καὶ διὰ τῆς τροφῆς ἀρχόμενος εἰς ἀρετὴν ὁδηγεῖν τοὺς ἀνθρώπους. „Auch andere derartige Vorschriften, die diesen ähnlich sind, legte er fest und machte schon mittels der Nahrung den Anfang, die Menschen zur Tugend zu leiten."

> Ὑπελάμβανε δὲ καὶ τὴν μουσικὴν μεγάλα συμβάλλεσθαι πρὸς ὑγείαν, ἄν τις αὐτῇ χρῆται κατὰ τοὺς προσήκοντας τρόπους. εἰώθει γὰρ οὐ παρέργως τῇ τοιαύτῃ χρῆσθαι καθάρσει. „Er war der Auffassung, daß auch die Musik Wichtiges zur Gesundheit beitrage, wenn man sie in den zuträglichen Arten[830] betreibe. Denn nicht nebenbei war er gewohnt, in solcher Art ‚Reinigungen' durchzuführen."

In Formulierung und Struktur ähnelt dieser Anfangssatz der Einleitung zum vorangegangenen Kapitel.[831] Er wird in §164 (p.92,18-20) im Textzusammenhang unter dem Aspekt der Weisheit des Samiers wiederholt, um damit das hier dargestellte Thema in Erinnerung zu rufen, ebenso erscheint dort erneut der Hinweis auf die Rezitation von Homer und Hesiod (§111 p.64,14f. ~ §164 p.92,20-22)[832]; des-

---

[829] Vgl. Aelian *VH* IV 17 Ἔλεγε δὲ ἱερώτατον εἶναι τὸ τῆς μαλάχης φύλλον, und außerdem Lukian *VH* II 28. 46, wo die Malve als verehrungswürdige Pflanze ausgehändigt wird und noch drei andere pythagoreische Anweisungen angeordnet werden; Damaskios *Vita Isid.* fr.125 p.168,13 ZINTZEN; vgl. *Chaldäische Orakel* fr.210a MAJERCIK (= Joh. Lydus *de mens.* IV 120 p.158,10-12 WUENSCH), allerdings sehr ungewiß; zur hier gemeinten Malve vgl. STEIER, Art. ‚Malve', RE 14.1 (1928), 922/10-924/26 („Roßmalve", *Malva silvestris L.*).

[830] Vgl. zu τρόπος LSJ 1827 s.v. IV, das als terminologischer Begriff im Musikbereich soviel wie „Harmonie" oder „Tongeschlecht" bedeuten kann; so Platon *R.* 398C1 (vgl. 424C2.5), wo es um den Nutzen der Musik für die παιδεία (398B4) geht.

[831] Vgl. μεγάλα συμβάλλεσθαι πρὸς ... mit angeschlossenem eventualen Iterativ (ἄν + Konjunktiv).

[832] Vgl. zum Zusammenhang zwischen den großen Epikern und dem Pythagoreismus DETIENNE *Homère, Hésiode et Pythagore*, insbesondere 18-36. Der Autor verbucht unbedenklich jeden Hinweis auf sein Thema für den alten Pythagoreismus und stellt die Verdienste des „Pythagoreismus" um die Allegorese und Exegese Homers heraus; ebd. 62-81.

gleichen ist noch ein anderer Schlüsselsatz des Kapitels unter dem Aspekt der Erziehung zur ἀνδρεία an späterer Stelle wiederaufgegriffen (§111 p.64,6-9 ~ §224 p.120,23-27).

In einem ersten Abschnitt ist noch einmal die reinigende Wirkung der pythagoreischen Musik dargestellt (p.63,17 κάθαρσις), wobei zunächst (§110-111 p.64,11) zwei unterschiedliche Wirkungsbereiche ausdrücklich im Blick sind, zum einen die Affekte der Seele (τὰ ψυχῆς πάθη), die im einzelnen aufgezählt werden (Wiederholung in §224)[833], zum anderen die Begierden (ἐπιθυμίαι), die in der Seele selbst entstehen. Die Abrundung erfolgt durch die Aufzählung weiterer musikalischer Erziehungsmittel (§111 p.64,11-15; Tanz, Lyra, Rohrblattflöte usw.).

Diese theoretischen Ausführungen werden danach mit zwei praktischen (p.64,16 ἐπὶ τῶν ἔργων) Beispielepisoden ausgemalt (§112 Der trunkene Jüngling aus Tauromenion, §113 Empedokles rettet seinen Gastgeber Anchitos), von denen die erste in der kaiserzeitlichen Literatur des öfteren angeführt ist.[834] Der spätere Neuplatoniker und Athener Schulleiter Syrian vergleicht in seinem Kommentar zu Περὶ ἰδέων des Rhetors Hermogenes die Seelenwirkung des Rhythmus in der Rhetorik mit der pythagoreischen „Musiktherapie"; er erwähnt dabei die beiden Episoden und greift in freier Weise auf die hiesige Darstellung zurück.[835]

---

[833] Das von ROHDE *Quellen* 145f. für die Zuschreibung an Aristoxenos angeführte Argument, daß nach der Darstellung des Aristoxenos ἰατρική als Reinigung des Körpers und μουσική als Reinigung der Seele zu unterscheiden seien, trifft auf unsere Stelle überhaupt nicht zu. Hier ist die „Heilkunst" eine Wirkweise der Musik; vgl. §110 p.6317f. προσηγόρευε τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείαν.

[834] Vgl. den Testimonienapparat von DEUBNER 7; man darf auch hier davon ausgehen, daß die Episode dem literarisch gebildeten Publikum allgemein bekannt war und das Moment der „Auflockerung" der theoretischen Darlegungen eine gewisse Rolle spielt. Schon Cicero bot in seinem nicht mehr erhaltenen Werk *de consiliis suis, expositio consiliorum suorum* beide Episoden im Zusammenhang (vgl. *Fragmenta philosophica* X 3 MUELLER; in Anbetracht unserer Stelle zu knapp übernommen), wie wir durch Boethius *de inst. mus.* I 10 (p.184,10-185,4 und 185,23-26 FRIEDLEIN), der sie als allgemein bekannt voraussetzt (*cui enim est illud ignotum* p.184,10), erfahren. Abaelard *phil. christ.* I 81 (= MPL 178, 1147f.) weiß noch (aus Boethius) dasselbe zu berichten. Cicero und unsere Stelle gehen mit großer Wahrscheinlichkeit auf dieselbe Vorlage zurück. Vgl. auch ROHDEs Angaben *Quellen* 146, die allerdings nicht auf den Punkt kommen, da das „Ursprünglichere" eben bei Cicero zu finden sein wird. Zur Verbreitung des Homerverses (*Od.* 4,221) in der zweiten Episode vgl. RIEDWEG *Ps.-Justin* II 435f.

[835] Syrian *in Hermog.* p.22,4-19 RABE zu Hermogenes Περὶ ἰδέων p.223,9f. RABE. Syrian gibt die Herkunft mit ἐν τῷ περὶ τῆς Πυθαγορείου αἱρέσεως an,

Nach den beiden Beispielen folgt ein theoretischer Abschluß, der noch einmal die spezifische Wirkweise pythagoreischer „Reinigungs- und Heilmusik" vorstellt. Der Abschnitt hebt an (§114 p.65,17-19)[836]:

> ἔτι τοίνυν σύμπαν τὸ Πυθαγορικὸν διδασκαλεῖον τὴν λεγομένην ἐξάρτυσιν καὶ συναρμογὰν καὶ ἐπαφὰν ἐποιεῖτο.
> „Außerdem führt die ganze pythagoreische Schule die sogenannte ‚Zusammenstellung, Harmonisierung und Kombination'[837] durch."

Der Satz nimmt das in §64 Gesagte (p.35,25 τὰς λεγομένας ἐξαρτύσεις τε κεὶ ἐπαφὰς συνέταττε καὶ συνηρμόζετο) wieder auf und faßt alle dort zu findenden Aussagen in teilweise philosophisch konkretisierter Terminologie noch einmal kürzer zusammen. Hier heißt es, daß die Musik Seelenleiden „umschlagen läßt" (εἰς τὰ ἐναντία πάθη περιάγον [sc. τὸ πυθαγορικὸν διδασκαλεῖον] ~ §64 p.36,1 περιῆγε τὰ τῆς ψυχῆς πάθη), um sie in einen anderen Zustand (διαθέσις ~ §64 p.36,5 ἐπανορθούμενος πρὸς ἀρετὴν) zu versetzen, und die Gedanken reinigt (ἐξεκάθαιρον τὰς διάνοιας ~ §65 p.36,9f. διεκάθαιρε ... τὸ νοητικόν). Als einziger neuer Aspekt steht nun am Ende die „aitiologische" Erklärung des Wortes ἐπῳδή (vgl. auch §164 p.92,18 mit Parallelen), in dem die Praxis des „Besingens" der zu mildernden Seelenstimmung noch deutlich wird; in späterer Zeit erscheint das Wort in Wunderberichten, in denen eine Heilung, meist von etwas Dämonischem, bewirkt wird.[838] Ging es in §64f. um

---

woraus aber nicht die „offizielle" Bezeichnung für Iamblichs Gesamtkompendium abgeleitet werden kann (gegen O'MEARA *Pythagoras revived* 32f.). Syrian zitiert das Werk zweimal genau, mit Titel und Buchangabe, im *Metaphysikkommentar* (*siehe oben* S.195).

[836] Die innerhalb der Rede einen neuen Gedanken einleitenden Partikeln ἔτι τοίνυν lassen sich in den erhaltenen iamblichischen Werken ungewöhnlich gehäuft nachweisen. Sie sind typisch für die lebendige Rede (DENNISTON 576). Meiner Meinung nach ist das Textstück eine Eigenkompostion des Autors, in der er das ihm wichtig scheinende Thema aus didaktischen Gründen wiederholt.

[837] Alle drei Begriffe beziehen sich, was in den Übersetzungen bisweilen übersehen wird, auf die Komposition bestimmter Musikstücke, die dem jeweiligen Seelenzustand angepaßt sind, was in „μέλεσί τισι ἐπιτηδείοις" zum Ausdruck kommt; ἐξάρτυσις bedeutet eigtl. „musical arrangement" (LSJ 587) und ist insofern „seelische Zurüstung", als die in der Musik dargestellte Harmonie in der Seele des Zuhörers ihren Niederschlag findet.

[838] Vgl. Josephos *AJ* VIII 2,5 §45; Luk. *Philops.* 11 p.182,10 MACLEOD. Hier wird gerade im Vergleich zu Porphyrios die rationale Umdeutung Iamblichs deut-

die ἐπιμέλεια, die Pythagoras den Einzelpersonen zukommen ließ, so steht hier, indem das Thema resümierend aufgegriffen wird, die Relevanz der Musik für die Gestaltung der richtigen Lebensweise (ἡ τῶν ἀνθρωπίνων ἠθῶν τε καὶ βίων ἐπανόρθωσις) – und das heißt für Iamblich: ihr Wert für die κάθαρσις – im Vordergrund. Das wird aus der Rahmung erkennbar (§114f. p.66,5-11):

> οὕτω μὲν οὖν πολυωφελεστάτην κατεστήσατο Πυθαγόρας τὴν διὰ τῆς μουσικῆς τῶν ἀνθρωπίνων ἠθῶν τε καὶ βίων ἐπανόρθωσιν. „So führte Pythagoras mit der Musik das allernützlichste Mittel ein, den Charakter und das Leben der Menschen besser zu machen."

Der in den Ausgaben dem Kapitel XXV zugewiesene[839], sicherlich genauso auf den redigierenden Autor zurückgehende Satz macht zunächst deutlich, daß das Leitthema παιδεία zu Ende geht (§§114f. p.66,5-8).

> ἐπεὶ δὲ ἐνταῦθα γεγόναμεν ἀφηγούμενοι τὴν Πυθαγόρου παιδευτικὴν σοφίαν, οὐ χεῖρον καὶ τὸ τούτῳ παρακείμενον ἐφεξῆς εἰπεῖν, ὅπως ἐξεῦρε τὴν ἁρμονικὴν ἐπιστήμην καὶ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους. ἀρξώμεθα δὲ μικρὸν ἄνωθεν. „Da wir nun an dem Punkt angelangt sind mit unseren Ausführungen zur erzieherischen Weisheit des Pythagoras, ist es nicht von geringerem Interesse, was zum zuvor Gesagtem dazugehört, im folgenden darzustellen, wie er das Wissen über die Harmonie herausfand und die harmonischen Verhältnisse. Wir wollen ein wenig weiter zurückgreifen."

Der folgende Abschnitt ist sozusagen ein „biographischer Exkurs" zur Entdeckung der musikalischen Intervalle oder Schwingungsver-

---

lich, Porphyrios spricht im Zusammenhang der ἐπῳδαί von κατακήλειν („verzaubern"), Iamblich benutzt dieses Wort nirgends (κήλων in §62 nur im Zusammenhang der Zähmung der Tiere, verglichen mit Orpheus), und man darf sogar annehmen, daß er es bewußt meidet; denn in §136 spart er einzig die Erwähnung der Zauberei aus, die sich bei Porphyrios im selben Nikomachosreferat findet, in dem Iamblich ansonsten lückenlos mit Porphyrios übereinstimmt: PVP §29-31 p.50,20 ist bis auf die besagte Stelle §30 p.50,2-5 in IVP greifbar. In §33 unterscheidet Porphyrios zwischen der Heilung durch ἐπῳδαί und der durch μουσική; dagegen geht es Iamblich gerade um die vernünftige Erklärung des Zusammenhanges beider Begrifflichkeiten.

[839] V. ALBRECHT *Übersetzung* 121 läßt schon mit diesem Satz ganz folgerichtig das neue Kapitel beginnen.

hältnisse durch Pythagoras.[840] Er entspricht in voller Länge der Darstellung des Nikomachos, die sich in dessen Encheiridion zur Harmonielehre findet (§§115-121 p.66,12-70,2 ~ Nikomachos *Harm. Ench.* p.245,24-250,2 JAN).[841] An einer Stelle wandelt Iamblich den Lehrbuchstil der Anrede einer zweiten Person (σοι Nikom. *Harm. Ench.* p.249,6) in einen Vorverweis auf seine eigene Abhandlung über die Musik (IVP §120 p.69,9f.)[842] ab. Die ohne Quellenangabe zitierte Episode ist abgerundet durch den Gliederungshinweis Iamblichs (§121 p.70,2-4):

> οὕτω μὲν οὖν τὴν μουσικὴν εὑρεῖν λέγεται, καὶ συστησάμενος αὐτὴν παρέδωκε τοῖς ὑπηκόοις ἐπὶ πάντα τὰ κάλλιστα. „So also, sagt man, habe er die Musik erfunden, und nachdem er sie systematisiert hatte, vertraute er sie seinen Hörern an, damit sie den schönsten Nutzen von ihr hätten."

Vielleicht dürfen wir aus dieser „hemmungslosen" Übernahme der nikomachischen Schilderung und dem erwähnten Vorausverweis auf seine eigene Schrift darauf schließen, daß Iamblichs Abhandlung „Über die Musik" (IX) ein nahezu wörtliches Exzerpt der noch erhaltenen Schrift desselben Autors darstellte, dessen Autorität Iamblich ja so hoch schätzte, daß sich für ihn selbst die Abfassung einer „Einführung in die Mathematik" erübrigte.[843] Andererseits hatten

---

[840] Diese Erzählung wird von Iamblich später wieder aufgegriffen; vgl. *in Nic.* §§171ff. p.121,13ff., wo es einleitend heißt: ἃ νῦν παρίεμεν ἑκόντες, ὡς εὐκαιρότερον ὂν ἐν αὐτῇ τῇ Μουσικῇ εἰσαγωγῇ περὶ αὐτῶν τεχνολογεῖν. Einige Zeilen später (§172 p.122,11f.): κατ' οἰκεῖον τόπον ἐν αὐτῇ τῇ Μουσικῇ εἰσαγωγῇ σαφηνιοῦμεν. Vgl. auch Gaudentius *Isagoge* Kap. 11 p.340f. JAN; DELATTE *Littérature pythagoricienne* 259 A.1.

[841] Vgl. die Übersetzung der Stelle mit Kommentar bei BARKER 256-259, allerdings ohne Erwähnung von IVP. Daß der Abschnitt ursprünglich aus der Pythagorasbiographie des Nikomachos geschöpft ist, und daß dieser dann jenen Passus mit leichten Eingriffen, so wie wir ihn nun kennen, in sein Encheiridion übernommen habe, ist eine seltsame Konstruktion ROHDEs, um selbst noch die kleinsten Varianzen (vgl. Anm.842) unserem Autor abzusprechen.

[842] Vgl. Nikomachos *Harm. Ench.* p.249,6 ὡς ἔσται ποτὲ δεῖξαί σοι („wie ich es Dir noch werde zeigen können"), in Abwandlung durch Iamblich IVP §120 p.69,9f. ὡς ἐνέσται ποτὲ δεῖξαι, ὅταν περὶ μουσικῆς λέγωμεν („wie ich es noch zeigen kann, wenn ich über die Musik spreche"). Vgl. auch Iamblichs Verweise *in Nic.* §§171f., dazu Anm.840.

[843] So kann er „nur noch" einen Kommentar zur hochgeschätzten „Einführung in die Arithmetik" verfassen. Die Lektüre des Werkes legt er seinem Publikum nahe, vgl. z.B. Iambl. *in Nic.* §3 p.4,12-14: Εὑρίσκομεν δὴ πάντα κατὰ γνώμην τῷ Πυθαγόρᾳ τὸν Νικόμαχον περὶ αὐτῆς ἀποδεδωκότα ἐν τῇ Ἀριθμητικῇ τέχνῃ.

wir schon zweimal gesehen, daß Iamblich in der Vorausschau auf die anderen Werke seines Lehrganges daraus extrahierte Passagen in wörtlicher Übereinstimmung oder in gekürzter Form der vorliegenden Einführungsschrift eingefügt hatte.

Die politische Paideia (§§122-133)

In einem weiteren Kapitel blickt Iamblich nun über das interne „Schulleben" hinaus. Das Thema „Bildung und Erziehung" war, wie wir oben gesehen hatten, im engeren Sinne ans Ende gekommen (p.66,7f.). Ohne Hinweis auf das Leitwort παιδεία ist ein neuer Bereich angesprochen (§122 p.70,5f.):

> Ἐπαινεῖται δὲ πολλὰ καὶ τῶν κατὰ τὰς πολιτείας πραχθέντων ὑπὸ τῶν ἐκείνῳ πλησιασάντων. „Man lobt auch viele der Tätigkeiten, die seine Anhänger in den Gemeinwesen verrichtet haben."

Iamblich möchte also explizit auf die „politischen Verdienste" der Pythagoreer eingehen. Die Person des Philosophen selbst tritt zunächst in den Hintergrund. So gliedert sich der Abschnitt in zwei klare Hälften, deren eine die „politischen Verdienste der Anhänger" im Auge hat (§§122-130) und deren zweite die Leistungen des Schulgründers selbst ins Licht rückt (§§130-133).

Dieser Themenbereich läßt sich für die anderen erhaltenen Pythagorasbiographien nicht ausmachen. Die „politischen Verdienste" des Pythagoras und seiner Anhänger sind zwar von Anfang an ein Hauptthema in den Darstellungen[844], sie werden aber, soweit wir noch erkennen können, an bestimmten historischen oder für historisch gehaltenen Ereignissen manifestiert, nirgends in Gestalt einer systematischen Episodensammlung wie hier. Es sei betont, daß schon in den Reden vor den verschiedenen Altersgruppen in Kroton dieser Aspekt, das erzieherische Bemühen über den Schulkreis hinaus, stark hervortritt.[845] Insofern wird am Ende des zweiten Teiles

---

Iambl. *in Nic.* §4 p.5,13ff. Vgl. O'MEARA *Pythagoras revived* 51 und *oben* S.200.

[844] So z.B. die Befreiung der unteritalischen Städte, wahrscheinlich ursprünglich aus dem Geschichtswerk des Timaios (PVP §21 ~ IVP §33).

[845] Die Zusammenfassung des Redeninhaltes bei Porphyrios (PVP §19 p.44,18-45,1) gibt nur über die Seelenlehre Auskunft. Die Schlußfolgerung, daß Iamblich, dessen vier Reden inhaltlich vor allem popularethisch orientiert sind, aus der Vorlage des Nikomachos, der sie aus Timaios übernommen hätte (vgl. z.B. ROHDE *Quellen* 132; JAEGER *Ursprung und Kreislauf* 418 A.1), wortwörtlich ab-

reprisenhaft der Bogen zurückgeschlagen zum biographischen ersten Hauptteil, der in der allgemein-politischen Lehre des Pythagoras kulminierte und den Übergang zum „Paideia-Block" bildete, - zu jenen Kapiteln über das öffentliche, politische Wirken des Philosophen, die am sorgfältigsten ausgestaltet sind. Iamblich legt diese Intention offen, wenn er am Ende des Kapitels in Weiterführung der Kroton-Reden (§§35-38) den Blick auf das politische Wirken des Pythagoras in Kroton zurückwendet:

§132 Durchsetzung einer Keuschheitsmoral in Kroton

§133 Beherztes Auftreten als Verhandlungsführer

Was Iamblich hier mit τὰ κατὰ τὰς πολιτείας πραχθέντα bezeichnet, sind Leistungen von Pythagorasschülern und der Pythagoreergemeinde von allgemeingültiger Relevanz. Die Bewegung des Pythagoras ist nach dieser Darstellung keine hermetisch in sich verschlossene Sekte[846], sondern sie hat auch ihre Berechtigung in der Bedeutung für das Zusammenleben der Bürger. Der Abschnitt schafft so bewußt ein Gegengewicht zu den vorangegegangen Auslegungen über die „esoterische" Gestalt des Pythagoreismus.[847]

Um die Beiträge zum Nutzen des Gemeinwesens eindrücklich zu machen, wird von einer Mahnrede eines Pythagoreers vor den Krotoniaten berichtet. Dieser hebt im Hinblick auf den aufwendigen Opferkult hervor, daß die Grundhaltung (διάθεσις) des Opfernden das Entscheidende sei[848], und ruft allgemein zum Maßhalten (μετριά-

---

schreibt, während Porphyrios ihren Inhalt knapp - allein mit der Erwähnung der Seelenlehre - zusammenfaßt, ist von daher äußerst gewagt.

[846] Zur soziologischen Definition von „Sekte" und dem Erweis der Pythagoreergemeinschaft als einer solchen vgl. BURKERT *Orphics and Pythagoreans* 3 bzw. 14-20 und RIEDWEG *Pythagoras* 129-131 bzw. 132-136. BURKERT trägt die historischen Belege zusammen, die den alten Pythagoreismus im Gegensatz zur Orphik als Sekte erweisen. Iamblich geht freilich mit seinem Gesamtbild über diesen engen Rahmen hinaus.

[847] Hierin eine apologetische Tendenz zu sehen, ist dann aber zu spekulativ. Eine offene Apologie gegen die spätere (ὕστερον PVP §53 p.62,1) Verleumdung der pythagoreischen Lehren aufgrund ihrer Unverständlichkeit ist zu erkennen in der *Vita* des Porphyrios (PVP §53); vgl. aber auch Iamblichs Proömium §2 p.5,18-20.

[848] Der Hinweis, nicht die Menge der Opfer, sondern die Gesinnung der Opfernden sei entscheidend, gemahnt an prophetische Reden des Ersten Testamentes. Es handelt sich um den Grundsatz, daß wahre Gottesverehrung mit der gerechten menschlichen Umgangsweise gekoppelt ist, den Clemens von Alexandrien als Exegese eines bekannten pythagoreischen Akusmas ansieht (*Strom.* II 18,79,1f.):

ζειν) auf (IVP §§122/123). Der erste Gesichtspunkt findet sich in variierter Formulierung in Porphyrios' Schrift *De abstinentia* (II 15):

> καὶ μᾶλλον τὸ δαιμόνιον πρὸς τὸ τῶν θυόντων ἦθος ἢ πρὸς τὸ τῶν θυομένων πλῆθος βλέπει. „Und das göttliche Wesen schaut mehr auf den Charakter der Opfernden, als auf die Menge des Geopferten."

Es folgen sieben Einzelanekdoten, die die „salomonische" Klugheit der Pythagoreer in Rechtsfällen hervorheben (IVP §§124-126).[849] Angefügt sind weitere Beispielepisoden, welche die gegenseitige Hilfe unter Pythagoreern in öffentlichen Angelegenheiten beschreiben (§§127-128). Hierunter werden zu Anfang zwei Geschichten (Phintias-Damon/Kleinias-Proros) vorausverweisend nur angedeutet, die später unter den Freundschaftsepisoden ausführlich erzählt sind (IVP §§234-237, §239). Mit dem Topos der Selbstbeschränkung wird diese Reihe beendet (IVP §128 p.73,9-12):

> ὅλως δὲ πάσας εἴ τις λέγοι τὰς γεγενημένας ὁμιλίας τοῖς Πυθαγορείοις πρὸς ἀλλήλους, ὑπεραίροι ἂν τῷ μήκει τὸν ὄγκον καὶ τὸν καιρὸν τοῦ συγγράμματος. „Wenn man insgesamt alle Begegnungen, die sich zwischen den Pythagoreern ereignet

---

ἐπεὶ ‚δεκτὴ παρὰ θεῷ δικαιοσύνη μᾶλλον ἢ θυσία.' τοιαῦτα καὶ τὰ παρὰ Ἡσαΐᾳ· ‚τί μοι πλῆθος τῶν θυσιῶν ὑμῶν; λέγει κύριος,' καὶ πᾶσα ἡ περικοπή· ‚λῦε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας· αὕτη γὰρ θυσία θεῷ δεκτή, καρδία συντετριμμένη καὶ ζητοῦσα τὸν πεπλακότα.' ‚ζυγὰ δόλια βδέλυγμα ἔναντι θεοῦ, στάθμιον δὲ δίκαιον δεκτὸν αὐτῷ.' ἐντεῦθεν ‚ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν' Πυθαγόρας παραινεῖ.

Der mythologische „Beweis" mittels der Etymologie des Götternamens „Pluton" (~ „der Reiche"; nur hierin Übereinstimmung mit Plat. *Crat.* 403A/E) entspricht in der paränetischen Gestaltung den in den Krotonreden verwendeten mythischen Exempla.

[849] Die Erzählung vom hinterlegten Gewand ist eine orientalische Wandergeschichte, vgl. BAUMGARTNER 270f.; ROHDE *Quellen* 148 A.2. V. ALBRECHTs Anmerkung *Übersetzung* 265, Iamblich habe „versäumt, den springenden Punkt hervorzuheben", leuchtet mir nicht ganz ein, da die Pointe ohne weiteres zu verstehen ist. Die Frau wird - positiv ausgedrückt - der Vereinbarung gerecht, wenn beide Akteure gleichzeitig erscheinen; und dann wird sich ja wohl der Fall von selbst lösen. Anders gesagt: Die Entscheidung des Richters geht dahin, daß die Frau nur in dem Falle sträflich handelte, wenn sie trotz der Anwesenheit beider Vertragspartner das Gewand nicht herausrücken würde. Das ist aber hier nicht der Fall. Die eigentliche Pointe ist dann, daß die Formulierung des Urteils genau der Bedingung der Vereinbarung entspricht (p.71,8 ~ p.71,14 ἂν ἀμφότεροι παρῶσιν).

haben, erzählen wollte, würde es durch die Stoffmenge den Rahmen und das Ziel der Abhandlung weit übersteigen."

In einem weiteren Unterabschnitt geht Iamblich auf einen anderen Aspekt politischer Tätigkeit ein (IVP §129 p.73,13f.):

μέτειμι οὖν μᾶλλον ἐπ' ἐκεῖνα, ὡς ἦσαν ἔνιοι τῶν Πυθαγορείων πολιτικοὶ καὶ ἀρχικοί. „Ich will also lieber auf das Thema zu sprechen kommen, daß einige der Pythagoreer als Staatsmänner und Herrscher aktiv waren."

Die Hauptaussage, die die καλοκαγαθία der Pythagoreer – Zielpunkt aller politischen παιδεία – und den Wunsch der Städte hervorhebt, man wolle durch diese Philosophen regiert werden, wird an späterer Stelle wiederholt (§129 p.73,18-21 ~ §249 p.134,1-4 wahrscheinlich Aristoxenos[850]). Sie bildet die Überleitung zum Bericht, daß die besten Gesetzgeber Pythagoreer gewesen seien, die nicht zuletzt durch ihre vorbildliche Lebensführung ihre Mitbürger nachhaltig prägten (§130 p.74,1f.):

διήνεγκαν <δὲ> ἐπιτηδεύμασι τε καὶ ἔθεσιν. „Sie stachen hervor in Lebensart und Charakter."

Später, im Kapitel über die „Gerechtigkeit", werden die Aussagen wieder aufgegriffen und das Lob noch gesteigert (IVP §172 p.97,2 ἰσοθέων τιμῶν ἔτυχον, „Sie errangen gottgleiche Ehren").

Nach dieser Würdigung schwenkt nun zum Abschluß die Aufmerksamkeit auf den Urheber selbst (§130 p.74,4f.):

---

[850] Wenn ROHDE *Quellen* 149f. zudem aufgrund der Nennung der Gesetzgeber Charondas und Zaleukos den gesamten Abschnitt (§§129-130 p.74,3) wegen der Mitteilung in DLVP 14 (= Aristoxenos fr.43 WEHRLI) dem Aristoxenos zuschreiben möchte und er weiter vermutet, daß die Worte p.73,21-74,3 (pythagoreische Gesetzgeber) direkt in die aristoxenische Darstellung §249 (p.134,4 hinter πολιτείαις) einzufügen seien, ist das nicht einzusehen. Diogenes Laertios nennt nämlich als Quelle seiner Mitteilung das „zehnte Buch der Erziehungsgesetze" (DLVP 15 ἐν δεκάτῳ Παιδευτικῶν νόμων) des Aristoxenos. Dieser Schrift wird aber der iamblichische Abschnitt über den Niedergang der pythagoreischen Schule kaum entnommen sein, wie ROHDE voraussetzt. Andererseits stellt sich die Frage, wie §129 p.128,13-18 mit der angeblich in den §§248-251 noch faßbaren Quelle (p.135,9) in Übereinklang zu bringen wäre. Eine wirkliche Parallele zur hiesigen Namensreihe findet sich in §172 in anderer Reihenfolge (statt Θεοκλῆς [sizilischer Kolonist, aus Chalkis stammend; vgl. Herodian *de prosodia catholica* III 1 p.328,19] dort Θεαίτητος [wohl mit BRISSON/SEGONDS *Jamblique* zu emendieren]), wozu ROHDE allerdings keine „Quellenvorschläge" bringt.

ὅλως δὲ εὑρετὴν αὐτὸν γενέσθαι φασὶ καὶ τῆς πολιτικῆς ὅλης παιδείας. „Man sagt, daß er überhaupt der Erfinder auch der ganzen Erziehung, die für das Gemeinwesen wichtig ist, gewesen sei."

Mit dem Schlüsselbegriff der πολιτικὴ παιδεία wird der Themenbereich, der bei den κατὰ τὰς πολιτείας πραχθέντα („Verdiensten um die Stadtstaaten") begonnen hatte, zu Ende geführt. Pythagoras selbst hat für das fruchtbare revolutionäre Wirken seiner Anhänger die geistigen Grundlagen gelegt. So steht nun zunächst eine kurze Zusammenschau der staatspolitischen Lehren des Meisters aus:

p.74,4-11 Bewußtmachung der Entscheidungsverpflichtung aufgrund seiner allgemeinen Naturlehre (κινήσεις ... ἄλογον – προαιρετικήν)

p.74,11-21 Seine (geometrische) Staatslehre

Die Aussagen, die Pythagoras zum „Volkserzieher" schlechthin erheben, stehen – wie wir bald erkennen werden – am Schluß der großen Einführung zur pythagoreischen παιδεία, der mit der Grundlegung, daß Pythagoras gleichsam der „Erfinder der Philosophie" gewesen sei (Kap. XII §58 p.31,20f. λέγεται δὲ Πυθαγόρας πρῶτος φιλόσοφον ἑαυτὸν προσαγορεῦσαι), begonnen hatte.

Inwiefern Pythagoras dem Leben aller Menschen eine neue Wendung gegeben hat, wird stichpunktartig angerissen: Seine Lehre, „kein Ding sei unvermischt" (μηδὲν εἰλικρινὲς εἶναι), mündet in die Konsequenz, daß sich grundsätzlich jeder Mensch zwischen Unvernunft und vernünftigem Vorsatz (κίνησις ἄλογος - κίνησις προαιρετική) entscheiden müsse. Durch die Stellung am Ende des großen Themen-Blockes erfährt dieser Appell an die Entscheidungsfreiheit des einzelnen eine nachdrückliche Betonung. Möglicherweise steht eine in der hippokratischen Medizin zu findende naturphilosophische Anschauung im Hintergrund, wie wir sie z.B. am Anfang von Galens Kommentar zur hippokratischen Schrift *De natura hominis* zu fassen bekommen. Bezogen auf die Mischung der vier Elemente meint der Kommentator: [851]

[851] Vgl. Galen *in Hippocratis de natura hominis commentaria tria* I 18 CMG V 9,1 p.12,1f. MEWALDT. Zur Verbindung der hippokratischen mit der pythagoreischen Literatur bezüglich des Zusammenhangs zwischen Ernährung (σιτία) und physischer Übung (πόνοι) vgl. ROSELLI *Esercizi e cibi nella dieta pitagorica* 103-110. Daß Iamblich Lehren des Hippokrates kannte, ist sicher (vgl. Iambl. *de anima* bei Stob. I 49,41 p.381,2-4 WACHSMUTH).

ἐν τῷ ‚κεκρᾶσθαι' φάναι ‚τὰ τέτταρα' τὸ μηδὲν εἰλικρνὲς αὐτῶν εἶναι δηλοῦται. „Indem man vom Vermischtsein der vier [Elemente] spricht, gibt man zu erkennen, daß es keines von ihnen in reiner Klarheit gibt."

Danach werden andere werbende Philosophieinhalte vorgebracht, die den besonderen Wert der Person des Pythagoras und seiner Philosophie dieser Entscheidungfreiheit anheimstellen.

Pythagoras ist in Wahrheit der Erfinder der besten Staatsverfassung (βελτίστην ὑποτυποῦσθαι πολιτείας εἰκόνα), die sich Platon im *Staat* (Plat. *R.* 546C) von ihm angeeignet habe.

Als drittes – und damit die erste These wiederaufgreifend – habe der Samier die zu glücklichen Leben (εὐδαίμονα τὸν βίον) führende ethische Lehre aufgebracht (p.74,21-25), die ausgehend vom Gleichmaß der Leidenschaften (μετριοπάθεια) und vom rechten Maßhalten (μεσότης) die „bewußte Wahl unserer guten und zuträglichen Tätigkeiten" (ἡ αἵρεσις τῶν ἡμετέρων ἀγαθῶν καὶ προσηκόντων ἔργων) beinhaltet. Augenfällig ist, daß hier in Kurzform die Terminologie und Lehre des Peripatos, der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, wiedergegeben wird[852], und es macht sogar den Eindruck, als würde stoisches Vokabular bewußt gemieden.[853] Die sonst seit Aristoteles geläufige Unterscheidung zwischen *vita activa* und *vita contemplativa*[854] bleibt zugunsten des allgemeineren Gegensatzpaares ἄλογος – προαιρετική unberücksichtigt.

Es ist aber deutlich, daß Iamblich, dem Oberthema entsprechend, die Minimalanforderung für die *vita activa* im Auge hat. Die μετριοπάθεια ist nämlich im Neuplatonismus geradezu das Grundmerkmal der „politischen Tugenden", während die ἀπάθεια als Inbegriff der theoretischen Tugenden definiert wird (Porph. *Sententiae* 32 p.25,6-9 LAMBERZ):

---

[852] Vgl. Arist. *EN* II 7 1108a30f. εἰσὶ δὲ καὶ ἐν τοῖς παθήμασι καὶ περὶ τὰ πάθη μεσότητες, sodann *EN* II 8. Vgl. dazu auch DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 151 A.10 „Thus assimilating Pythagoras to Peripatetic as opposed to Stoic doctrine." Man wünschte sich aber zu erfahren, wie in diesem Zusammenhang die beiden angeführten Stellen Plut. *de virtute morali* 441Eff. und Nikom. *Intr. Arith.* XIV 2 p.37,1 zu interpretieren sind. BRISSON/SEGONDS 187 A.2 zu §132: „Mot d'ordre caractéristique des morales aristotélicienne et stoïcienne."

[853] Statt καθήκοντα schreibt Iamblich προσήκοντα ἔργα.

[854] Vgl. Arist. *EN* 1095b18f. Aristoteles kennt noch den ἀπολαυστικός βίος („Genußleben") neben πολιτικός und θεωρητικὸς βίος.

ἡ μὲν οὖν κατὰ τὰς πολιτικὰς ἀρετὰς διάθεσις ἐν μετριοπαθείᾳ θεωρεῖται, τέλος ἔχουσα τὸ ζῆν ὡς ἄνθρωπον κατὰ φύσιν, ἡ δὲ κατὰ τὰς θεωρητικὰς ἐν ἀπαθείᾳ, ἧς τέλος ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις. „Die Disposition in den bürgerlichen Tugenden erkennt man an der Mäßigung der Affekte und hat das Ziel, gemäß der Natur als Mensch zu leben, [die Disposition] in den betrachtenden Tugenden [erkennt man] in der völligen Affektlosigkeit, deren Ziel die Angleichung an Gott ist."

Hier ist sehr schön zu sehen, wie Porphyrios das peripatetische Tugendideal des „μετριοπαθής-Seins" mit dem stoischen Idealzustand der ἀπάθεια in ein aufeinander abgestimmtes System bringt.[855]

Auch nach Iamblichs Auffassung ist der Philosoph vom „politischen Leben" und „von den politischen Tugenden" nicht entbunden. Diese sind Grundvoraussetzung, um auf dem höheren Tugendweg weiter voranschreiten zu können. Außerdem ist der Philosoph – ganz im Sinne Platons – geradezu verpflichtet, sich den Menschen zuzuwenden und sie aus der Schattenwelt falscher Vorstellungen herauszuholen.

Iamblich unternimmt in seiner Biographie, und zumal hier, wo es um die πολιτικὴ παιδεία geht, den Versuch, das Ineinander von Philosophie und öffentlichem Engagement zu veranschaulichen und huldigt damit dem platonischen Lebensideal.[856] Er nimmt damit aber zugleich eine Spezifizierung des Begriffs παιδεία vor, die umgekehrt unmißverständlich klarmacht, daß sein volles (philosophisches) Bildungideal über den Bereich des „Politischen" hinausgreift, der schon in der μετριοπάθεια des Bürgers seine Erfüllung findet.[857]

Wie in der *Vita Pythagorica* wird auch in den späteren Heiligenviten über die Kontemplation hinaus der Kontakt des Philosophen mit der Politik, sein Wirken zum Nutzen der „Öffentlichkeit", ge-

---

[855] Vgl. S.168 mit Anm.405. Alexander von Aphrodisias hatte die ἀπάθεια im Vergleich mit der μετριοπάθεια als dem Menschen unerreichbar erklärt. Wie die Unsterblichkeit ist sie nur für Gott möglich; vgl. *in top.* III 1 CAG II p.239,6-8 WALLIES.

[856] Vgl. Müller, A., Art. ‚Bios', HWP I 947 „Vita activa und vita contemplativa sind bei Platon identisch." Mit Verweis auf Plat. *Grg.* 500Cf.

[857] Damit tritt Iamblich zu seiner Zeit einem zu engen Bildungverständnis entgegen, wie es z.B. der Christ Origenes vertrat, der die παιδεία schon im Gleichmaß der Leidenschaften erfüllt sah (vgl. *Selecta in Psalmos* 2,12,2 PITRA; MPG 12, 1452D; *Expositio in Proverbia* MPG 17, 161C): Παιδεία ἐστὶ μετριοπάθεια παθῶν·

fordert. Schon in der *Plotinvita* des Porphyrios wurde diese Komponente entsprechend hervorgehoben.

Der kurze Abschnitt (§§130f. p.74,4-25), der Pythagoras als εὑρέτης ([Er]finder) der drei beschriebenen philosophischen Ansätze ausgibt, führt eindrücklich das gesamte Anliegen unsere Autors vor Augen, der darum bemüht ist, die wichtigsten Philosophenschulen als Weiterbildungen der authentischen pythagoreischen Lehre darzustellen. Pythagoras wird somit zur Integrationfigur verschiedener philosophischer Denkströmungen stilisiert. Die Lehren der großen griechischen Denker, des Hippokrates, des Platon, des Aristoteles sind – so will es Iamblich vermitteln – in der Pythagoreischen Philosophie grundgelegt und nur noch Explikationen der wahren ursprünglichen Weisheit des Pythagoras.

Sein Wirken im politischen Bereich wird zum Abschluß an zwei Beispielen veranschaulicht. Eine besondere Betonung erfährt die Forderung nach Keuschheit (§§132-133), die ganz klar auf die Rede vor den Männern in Kroton zurückverweist oder gar daran anschließt (vgl. IVP §48 p.26,23f.), und eine Episode, die des Pythagoras Geschick als Verhandlungsführer in Kroton herausstellt und zugleich – wieder eine Hauptaussage des ersten Hauptteiles resümierend – betont, daß Pythagoras (nun auch) aufgrund seiner politischen Handlungen von einigen für Apoll gehalten wurde.

Das klar gegliederte Kapitel über das öffentliche Wirken der Pythagoreer und die πολιτικὴ παιδεία des Pythagoras schließt mit Worten, in denen Iamblich nochmals prägnant auf die gleichsam epochale Neuartigkeit der pythagoreischen Lehren und Handlungen hinweist (IVP §133 p.75,19-26):

> ταῦτα δὴ πάντα καὶ ὅσα μικρὸν ἔμπροσθεν εἰρήκαμεν περὶ τῆς τῶν τυράννων καταλύσεως καὶ τῆς τῶν πόλεων ἐλευθερώσεως τῶν ἐν Ἰταλίᾳ τε καὶ Σικελίᾳ καὶ ἄλλων πλειόνων δείγματα ποιησώμεθα τῆς εἰς τὰ πολιτικὰ ἀγαθὰ ὠφελείας αὐτοῦ, ἣν συνεβάλλετο τοῖς ἀνθρώποις. „Dies alles nun und das, was wir kurz zuvor über den Sturz der Tyrannen gesagt haben und über die Befreiung der Städte in Italien und Sizilien und vieler anderer mehr, diene als Aufweis seines Nutzens für die Einrichtung eines guten Gemeinwesens, den er den Menschen angedeihen ließ."

Porphyrios erwähnte das politische Verdienst des Pythagoras in der allgemeinen Aussage (PVP §54 p.62,2-5):

> Πυθαγόρας δ' ἄχρι πολλοῦ κατὰ τὴν Ἰταλίαν οὕτως ἐθαυμάζετο αὐτός τε καὶ οἱ συνόντες αὐτῷ ἑταῖροι, ὥστε καὶ τὰς πολιτείας τοῖς ἀπ' αὐτοῦ ἐπιτρέπειν τὰς πόλεις. „Pythagoras und seine Anhänger wurden lange Zeit in Italien so bewundert, daß sogar die Stadtstaaten seinen Leuten die Verwaltung ihrer Städte überantworteten."

Der Satz bildet in dessen *Vita* den rahmenden Auftakt zur Erzählung über die Verfolgung der Pythagoreer durch Kylon und gehört zu den Formulierungen, die wir wahrscheinlich dem Autor selbst zuschreiben dürfen.[858]

Desgleichen gibt die *Vita* des Diogenes Laertios nur einen einfachen Hinweis auf die politische Tätigkeit des Pythagoras, wo es nach der Erwähnug der Flucht nach Kroton heißt (DLVP 3):

> κἀκεῖ νόμους θεὶς τοῖς Ἰταλιώταις ἐδοξάσθη σὺν τοῖς μαθηταῖς, οἳ πρὸς τοὺς τριακοσίους ὄντες ᾠκονόμουν ἄριστα τὰ πολιτικά, ὥστε σχεδὸν ἀριστοκρατίαν εἶναι τὴν πολιτείαν. „Und dort gab er den italischen Griechen Gesetze, so daß er in hohem Ansehen stand mit seinen Schülern, die, etwa dreihundert an der Zahl, das Staatswesen in der besten Form ordneten, so daß die Staatsform nahezu die Herrschaft der Besten war."

Iamblich hingegen gestaltet in auffälliger Weise das Thema „politische Erziehung" aus und baut es strukturell an markanten Punkten in seine Darstellung ein.

---

[858] Porphyrios fährt im einleitenden Stil fort und führt damit in das Thema ein (PVP §54 p.62,5f.): ὀψὲ δέ ποτε ἐφθονήθησαν, καὶ συνέστη κατ' αὐτῶν ἐπιβουλή τοιάδε τις. „Später aber erstanden Neider, und es ereignete sich folgende Verschwörung gegen sie." Zuvor endet der Abschnitt über die Verunglimpfung der pythagoreischen Lehre (PVP §53 p.62,1 ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀπέβη ὕστερον). An die Einführung schließt die Kylonepisode an, die zumindest nachweislich erst ab Κύλων ἀνὴρ Κρωτονιάτης (PVP §54 p.62,6 ~ IVP §248 p.133,12 = Aristoxenos fr.18 p.12,36 WEHRLI) aus Aristoxenos stammt; so auch Aristoxenos fr.18.

3. Die Tugenden des Pythagoras (§§134-240)

Betrachten wir den folgenden Einleitungsteil näher, kann festgestellt werden, daß der Großabschnitt über die παιδεία zu Ende gegangen ist und der Autor in einen neuen Themenblock einführt (§134 p.75,25-28)[859]:

> Τὸ δὴ μετὰ τοῦτο μηκέθ' οὑτωσὶ κοινῶς, ἀλλὰ καὶ κατ' ἰδίαν ἀποτεμόμενοι τὰ τῶν ἀρετῶν ἔργα αὐτοῦ τῷ λόγῳ κοσμήσωμεν. ἀρξώμεθα δὲ πρῶτον ἀπὸ θεῶν, ὥσπερ καὶ νομίζεται, τήν τε ὁσιότητα αὐτοῦ πειραθῶμεν ἐπιδεῖξαι καὶ τὰ ἀπ' αὐτῆς θαυμαστὰ ἔργα ἐπιδείξωμεν ἑαυτοῖς καὶ τῷ λόγῳ κοσμήσωμεν. „Von nun an wollen wir nicht mehr im allgemeinen, sondern auch nach einzelnen Kategorien seine tugendhaften Taten untergliedern und mit Worten schön anordnen. Wir beginnen zuerst bei den Göttern, wie es ja üblich ist, und wollen versuchen, seine Frömmigkeit aufzuzeigen, und die aus ihr hervorgehenden wunderbaren Taten wollen wir uns vor Augen führen und in sinnvoller Rede anordnend ausschmücken."

Iamblich gibt im Gegensatz κοινῶς – κατ' ἰδίαν klar zu erkennen, daß grundsätzlich ab sofort eine andere Darstellungsweise bevorzugt wird, welche die Taten des Philosophen nach bestimmten Tugendkategorien darbietet (p.75,26 ἀποτεμόμενοι τὰ τῶν ἀρετῶν ἔργα αὐτοῦ). Die feststehende Wendung λόγῳ κοσμεῖν wird vom Autor wiederholt und rückt sein Vorgehen in die Nähe einer „wohlgeordneten" Lobrede.[860]

Zu Beginn wird die Tugend der Frömmigkeit (ὁσιότης) als gliedernder Oberbegriff gewählt. Hier weist die Einleitung in der Bemerkung, daß man zuerst bei den Göttern beginnen müsse (IVP

---

[859] Vgl. v. ALBRECHT *Menschenbild* 57: „An dieser Stelle hält Iamblich inne und setzt von neuem an. Vielleicht beginnt hier sogar eine neue Vorlesungsreihe, in welcher der Stoff der früheren rekapituliert und ergänzt wird."

[860] Diese Wendung findet sich in solchem Sinne vielerorts, vgl. z.B. Isokr. *Euag.* 76,5; Plat. *Leges* 796A4; Lukian *Dom.* 15,3; Arrian *Anab.* VII 13,6,3; Synes. *Dion* 15,7 u.a. Zu λόγῳ κοσμεῖν in der Lobrede PERNOT II 674f. mit Anm.74 „Le processus encomiastique est souvent résumé par le verbe *kosmein*, parfois avec la précision *logô kosmein*." (ebd. 674). Menander Rhetor schlägt in den Anweisungen zum βασιλικὸς λόγος (περὶ ἐπιδεικτικῶν p.375,7f. SPENGEL) vor, nach den Kriegstaten – der Darstellung der ἀνδρεία – die Friedenstaten an den Tugenden Besonnenheit, Gerechtigkeit und Klugheit orientiert vorzutragen.

§134 p.75,27 ἀρξώμεθα δὲ πρῶτον ἀπὸ θεῶν), einen deutlichen Anklang an das Gesamtproömium auf, wo mehrfach betont ist, daß die Götter Ausgangspunkt allen Philosophierens seien und zum Vorhaben hinzugerufen werden müßten (IVP §1 p.5,1.8; §2 p.5,14; 6,2).[861]

Der gesamte neue Themenblock, den man mit dem Titel „Lob des Pythagoras" überschreiben könnte, reicht bis §240, wo die Gliederungskategorie φιλία ihren Abschluß findet. Der dort folgende Paragraph setzt eine klare Zäsur im Rückverweis (§241 p.129,11):

> Ἐπεὶ δὲ κατὰ γένη τεταγμένως οὕτω διήλθομεν περὶ Πυθαγόρου τε καὶ τῶν Πυθαγορείων ... „Nachdem wir nach Sachgruppen angeordnet so über Pythagoras und die Pythagoreer unsere Darlegungen gemacht haben ..."

Innerhalb dieses dritten Hauptteils der *Vita Pythagorica* sind die je einer Tugend gewidmeten Kapitel durch redaktionelle Bemerkungen, die ausnahmslos auf Iamblich selbst zurückgehen, deutlich zu unterscheiden:

	Redaktionelle Rahmung
I. εὐσέβεια	§134 p.75,27-76,2 §156 p.88,7-11
II. σοφία	§157 p.88,12-14 §166 p.94,9-12
III. δικαιοσύνη	§167 p.94,13-16 §186 p.103,25-104,2
IV. σωφροσύνη	§187 p.104,3f. §213 p.116,1-5
V. ἀνδρεία	§214 p.116,6f. §228 p.123,3-6

[861] Vgl. Anm.514. Abhandlungen über die Frömmigkeit mit dem Titel Περὶ εὐσέβειας waren im pythagoreischen Bereich besonders beliebt. Pythagoras selbst soll laut Sotion (fr.24 WEHRLI =DLVP 7) ein solches Werk verfaßt haben; ebenso wird als Verfasserin Theano genannnt (Stob. I 10,13), die dort - wie Iamblich hier - auf die (orphische) Zahlenspekulation einging. Aus einem Traktat des Pythagoreers Kleinias Περὶ ὁσιότης καὶ εὐσεβείας hat sich ein Fragment erhalten (Stob. III 1,76). Alle diese pseudepigraphischen Schriften fußen in Wirklichkeit auf dem nachplatonischen Schrifttum, in welchem der besagte Titel durch Zeugnisse des Theophrast und Herakleides Pontikos zum ersten Mal auszumachen ist. Vgl. WEHRLI *Sotion* 56.

VI. φιλία §229 p.123,7-11
§240 p.129,6-10

Die einzelnen Großabschnitte sollen im folgenden auf ihre Feinstruktur befragt werden.

Frömmigkeit - εὐσέβεια (§§134-156)

Am Anfang steht das Anliegen, Pythagoras' innere Beziehung zu den Göttern zu erweisen. Dafür werden Anzeichen (vgl. δείγμα p.76,2) in Form der von ihm vollbrachten wunderbaren Taten angeführt. Dieser Aufweis wird mit einer Bemerkung des Autors eröffnet, die sich auf die schon im Anschluß an die erste Wunderreihe erwähnte (§134 p.76,3 οὗ καὶ πρότερον ἐμνημονεύσαμεν, vgl. §63) Vertrautheit des Philosophen mit seinen früheren Leben bezieht. Nach dem überleitenden Hinweis μετὰ τοῦτο τοίνυν ἐκεῖνο [sc. δείγμα] („danach also nun folgender [Ausweis]") führt Iamblich Wunder aus der Vorlage des Nikomachos an.[862] Diese wunderbaren Taten sollen nach der Absicht des Autors als Beweise für die Frömmigkeit des Philosophen dienen (IVP §137 p.77,12f. καὶ ταῦτα μὲν ἔστω τεκμήρια τῆς εὐσεβείας αὐτοῦ), wie am Schluß der Wunderliste abermals betont wird. Im Vergleich mit Porphyrios ist der Abschnitt bei Iamblich kürzer, was entweder auf eine bewußte Kürzung der Vorlage durch Iamblich oder aber auf die eigene Ausgestaltung des Porphyrios zurückzuführen ist.[863]

Unser Autor spaltet jedenfalls die in der Vorlage gefundene Wunderreihe in zwei für seine Konzeption eigenständige Abschnitte auf, die er mit jeweils anderen Intentionen in sein *Pythagoreisches Leben* einbaut. Der erste Teil (IVP §§60-62) dient ihm dazu, die dem

---

[862] IVP §§134-136 p.76,7-9 ~ PVP §27 p.48,21 - §29. Die von Iamblich zitierte Wunderreihe folgte in der Vorlage - wie ein Vergleich mit PVP verdeutlicht - direkt im Anschluß an die Erläuterung über die Vorleben (= IVP §63 p.34,10-35,11 ~ PVP §§26-27 p.48,21), die Iamblich in eigenen Worten hier also nochmals resümiert (p.76,2-6).

[863] Wahrscheinlicher ist die erste Annahme, da für den überall auf Prägnanz bedachten Porphyrios eine Ausgestaltung nicht anzunehmen ist. Bei Iamblich findet sich die Geschichte über die Schiffsleiche (PVP §28 p.49,9-12), die er später erst in anderer Diktion als Porphyrios anführt (IVP §142 p.80,1-4), wie der „Einschub" über den Vorrang des Pythagoras (PVP §28 p.49,13-15 ὡς δ' ἁπλῶς εἰπεῖν κατ' οὐδενὸς ὑπενοήθη πλείονα οὐδὲ περιττότερα) nicht. Ebenso ist am Ende die Betonung der Zauberei (PVP §30 p.50,2-5) weggelassen (vgl. oben Anm.838).

Philosophen eigene pädagogische δύναμις auf seine Umwelt zu veranschaulichen, der zweite soll seine Verbundenheit mit den Göttern vor Augen stellen und so der Glaubwürdigkeit seiner Frömmigkeit dienen. Insofern dürfen wir erst an der hiesigen Stelle von den eigentlichen „Wunderberichten" über Pythagoras sprechen. Es sei erwähnt, daß im biographischen Abschnitt die *Mirabilia* des Philosophen ja überhaupt keine Rolle spielten.[864] Nach diesen τεκμήρια fährt Iamblich fort (IVP §137 p.77,13-15):

> βούλομαι δὲ ἄνωθεν τὰς ἀρχὰς ὑποδεῖξαι τῆς τῶν θεῶν θρησκείας, ἃς προεστήσατο Πυθαγόρας τε καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἄνδρες. „Ich will von Grund auf die Prinzipien des Gottesdienstes aufzeigen, die Pythagoras und die Männer seiner Schule voranstellten."

Das Thema „wesenhafte Ursprünge" (ἀρχαί) der pythagoreischen θρησκεία, die man hier im weitesten Sinne als Religion verstehen darf, bildet den Hintergrund der folgenden Bemerkungen (bis §145 p.81,20).

Iamblich führt dann zum zweiten Mal das von ihm selbst formulierte Programm zum Sinn und Inhalt Pythagoreischer Philosophie und Ethik an, das wir schon als Zusammenfassung der Weisheit der Akusmatiker kennengelernt hatten.[865] Die gehaltvollen Sätze werden hier aus didaktischen Gründen zu Beginn des dritten großen Themenblockes wiederholt (IVP §137 p.77,16-78,3 ~ §§186f. p.50,18-51,6). Aus der vertretenen Auffassung folgt, daß man so handeln soll, wie es Gott gefällt (§137 p.78,3f. δῆλον ὅτι ταῦτα πρακτέον, οἷς τυγχάνει ὁ θεὸς χαίρων).

Um nun aber klares Wissen über das, was den Göttern gefällt, zu erlangen, hätten die Pythagoreer die Mantik (μαντικὴ τέχνη) eingeführt.

---

[864] BERGER *Hellenistische Gattungen* 1218 zählt (nur) diesen zweiten Abschnitt unter die Rubrik „Summare über Wundertaten" (bzw. „Kurze Angaben über Wundertaten im Rahmen der biographischen Erzählung"), ohne wie bei seiner sonstigen Kategorisierung nach der Intention zu fragen, die hier eindeutig im Aufweis der (wie auch immer gearteten) Göttlichkeit der Hauptperson besteht.

[865] Vgl. aber z.B. DILLON/HERSHBELL 157 A.6, die sich im Anschluß an die Quellenkritik ROHDEs *Quellen* 154 (zu §§137-140) dafür aussprechen, daß die Passage „may well go back to Aristoxenos".

μόνη γὰρ αὕτη ἑρμηνεία τῆς παρὰ τῶν θεῶν διανοίας ἐστί. „Denn nur sie ist die Vermittlungsart für die Gedanken, die von den Göttern kommen" (IVP §138 p.78,7f.).

Diese Form des Götterkontaktes ist auffällig in den Mittelpunkt gerückt.[866] Das mag damit im Zusammenhang stehen, daß der Autor an der Mantik ein besonderes eigenes Interesse hatte. Iamblich hat die Theurgie theoretisch fundiert und in den Neuplatonismus eingeführt (*siehe* S.178ff. zu *De mysteriis*). Wenn nun hier eindrücklich ihre Glaubwürdigkeit betont wird, dürfen wir annehmen, daß uns Iamblich im vorliegenden Abschnitt etwas von seiner ureigenen Auffassung kundtut.

In einem ersten Teil (p.78,4-79,10) geht es darum, den Unglauben geradezu als Einfalt (εὐήθεια) herauszustellen. Die Passage ist denn auch durch diese Schlüsselwort gerahmt (§139 p.79,3-5 mit Bezug auf p.78,9f.):

ὥστε πρὸς πάντα τὰ τοιαῦτα οὐχὶ αὑτοὺς εὐήθεις νομίζουσιν, ἀλλὰ τοὺς ἀπιστοῦντας· „Von daher halten sie nicht sich für einfältig, sondern die Ungläubigen."

Ein zweiter Teil (p.79,10-80,27) stellt Pythagoras selbst als Repräsentanten des richtigen Glaubens vor Augen.[867]

Im ersten Teil besteht die Kernaussage darin, daß die Pythagoreer auf die Möglichkeit vertrauen, mit Gott Kontakt aufzunehmen. Die Methode der Mantik als Medium zu den Göttern erfährt als Aufhänger für das Folgende – wie in Iamblichs Werk *De mysteriis* – eine

---

[866] Die beiden zuvor genannten Möglichkeiten, durch jemanden, der einen Gott gehört hat, Kenntnis zu gewinnen, oder aber den Gott selbst zu hören, treten dabei in den Hintergrund.

[867] ROHDE *Quellen* 154 hatte §§137-140 als Einschub in ein langes Nikomachosexzerpt (§§134-144) ausmachen wollen; diese Einlage soll auf Aristoxenos zurückgehen. Die beiden besagten Teile kommen jedoch kaum zufällig zustande. Auch der zweite hat hinsichtlich der πίστις im Sinne von „Glaubwürdigkeitsbeweis" eine klare inhaltliche Intention. §140 p.79,11-13 τὴν δὲ πίστιν τῶν παρ' αὐτοῖς ὑπολήψεων ἡγοῦνται εἶναι ταύτην, ὅτι ἦν ὁ πρῶτος εἰπὼν αὐτὰ οὐχ ὁ τυχών, ἀλλ' ὁ θεός. Wiederaufnahme in §143 p.80,18f. ταῦτά τε οὖν λέγουσιν πρὸς πίστιν καὶ ἄλλα τοιαῦτα. Vgl. auch GORMAN *The ‚Apollonios'* 139 „*VP.* 137-39 forming an organic unity with *VP.* 140-143". Daß aber alles aus Aristoteles stammt, ist aufgrund der von GORMAN angeführten sprachlichen Beziehungen keineswegs sicher: IVP §137 p.77,21 τὸ εὖ (*EN* 105a10); p.77,22 βασιλευομένη χώρα (*Politica* 1288a41); IVP §138 p.78,8 πραγματεία (*Metaph.* 987a29f.); p.78,14 πιστευτικῶς (*Rh.* 1372b29); p.78,16 τὰ μυθολογούμενα; IVP §§139; 141 οὐθέν.

besondere Betonung. Die vorgetragene Behauptung wird danach mit beweiskräftigen Beispielen gestützt (§138 p.78,13f. καὶ τοῦτό γε πάντες οἱ Πυθαγόρειοι ὅμως ἔχουσιν πιστευτικῶς). Es fällt ins Auge, daß dieser Glaube in der gesamte Passage mit dem Begriffsfeld um den Stamm „πιστ- ", das zu Iamblichs Zeit in gleicher Weise für den christlichen Glaubensbegriff im Gebrauch stand, erfaßt wird.[868] Die Frage, wie man sich als Neuplatoniker gegenüber dem herausvordernden christlichen Glauben, für den der göttliche λόγος als menschgewordene Person in der Geschichte erfahrbar geworden war, zu positionieren gedachte, war gerade zur Entstehungszeit der *Vita Pythagorica* hochaktuell.[869]

Wenn ausdrücklich betont ist, daß es sich bei der Mantik nicht um Betrügerei (p.78,12 ἀλαζονεία) handelt, sondern daß sie jeweils bei einem bestimmten Gott ihren Ursprung hat (p.78,13 ἀπό τινος θεοῦ ἔχειν τὴν ἀρχην), so mag man darin eine apologetische Tendenz vermuten. Nicht zu übersehen ist jedoch die abwägende Behandlung des vorgetragenen pythagoreischen Glaubens an die märchenhaften Geschichten (p.78,16 τὰ μυθολογούμενα) über Aristeas und Abaris[870], die neben anderen kurz angerissenen Anekdoten als Exempla fungieren. Darin tritt erneut Iamblichs theologische Grundeinstellung hervor, denn er läßt solche Geschichten gelten, insofern sie auf göttliches Wirken zurückgeführt werden können oder den Menschen zum Göttlichen hinführen[871] (IVP §138 p.78,19f.

---

[868] §138 p.78,14 πιστευτικῶς, p.78,17 πιστεύουσιν, p.78,19 οὐδὲν ἀπιστοῦντες, §139 p.78,22 οὐθὲν ἀπιστῆσαι, p.79,5f. ἀπιστοῦντας, §140 p.79,11 τὴν δὲ πίστιν. Das wird IVP §148 wiederaufgegriffen. Vgl. BULTMANN, R., Art. ‚πιστεύω, πίστις ...', in: ThWNT VI (1959), 174-230, bes. 181f., wonach seit der Stoa die πίστις zum wahren Weisen (σοφός) gehört, aber als Grundhaltung für die κατάληψις ἴσχυρα nicht das Verhältnis zu einer Gottheit bezeichnet. Diese religiöse mit εὐσέβεια gekoppelte Bedeutung ist schon im hellenistischen Griechisch nachzuweisen (ebd. 179-181; 181 A.77 zu IVP §138). Iamblich führt hier den erkenntnistheoretischen und religiösen Gebrauch des Wortes zusammen.

[869] Vgl. etwa DODDS *Heiden und Christen* 105-107.

[870] Zu den beiden Gestalten vgl. ROHDE *Psyche II* 90-93 mit Anmerkungen. Die Ausführungen über die Abaris-Gestalt, die schon in dem langen Exkurs §§90-93 im Mittelpunkt stand, werden von Iamblich in §141 resümiert, später §147 p.83,9ff. wiederaufgegriffen und in der Kontroverse mit dem Tyrannen Phalaris (IVP §§215-221) weitergeführt.

[871] Die Übersetzungen schwanken zwischen medialem und passivischen Verständnis des ἀνάγηται. Iamblich verwendet aber das Verb ἀνάγειν in diesem Zusammenhang nie im Medium. In *De mysteriis* VIII 6 p.269,11 findet sich eine ähnlich zweideutige Formulierung wie hier (vgl. IX 9 p.283,3 eindeutig in der Bedeu-

οὐδὲν ἀπιστοῦντες ὅ τι ἂν εἰς τὸ θεῖον ἀνάγηται). Die ἀναγωγή („Hinaufführung") ist in Iamblichs Werk *De mysteriis* der durchgehende Grundgedanke; diese Verteidigungsschrift handelt geradezu von ἡ παρ' Αἰγυπτίοις ἱερατικὴ ἀναγωγή (*Myst.* X 6 p.292,16f.), wobei dort der Aufstieg zum Göttlichen als Weg durch die Klassen der Geistwesen verstanden wird (*Myst.* II 5). Doch ebenso scheint die Verteidigung des pythagoreischen Glaubensbegriffs über einen vagen Bezug zum christlichen Bereich hinaus in Iamblichs Zeit zu passen. Schon Porphyrios selbst hatte die πίστις im Gegensatz zu Plotin, der jeden (Offenbarungs-)Glauben ablehnte (VPlot 16), in seinen späten Jahren aufgewertet und sie zur unbegründbaren Bedingung für den rational-philosophischen Zugang zum Göttlichen erhoben (*ad Marc. 24*):

> Πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τἀληθῆ γνῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου. „Man muß nämlich daran glauben, daß die einzige Rettung in der Zuwendung zu Gott besteht, und der, welcher diesen Glaube gefaßt hat, muß sich darum mit allen Mitteln mühen, das Wahre über ihn [sc. Gott] zu erkennen, und wenn er Erkenntnis erlangt hat, das Erkannte zu lieben, und wenn er es liebt, die Seele das ganze Leben hindurch mit guten Hoffnungen zu nähren."[872]

---

tung „beziehen auf"). Der lesende oder hörende Neuplatoniker wird bei dem Verb jedenfalls den Aufstieg zum Göttlichen mitdenken, dessen Ziel in der absoluten Befreiung der Seele durch die Vereinigung mit dem Göttlichen besteht. – Es geht hier nicht um Pythagoras' Wundertaten, die seine Göttlichkeit beweisen sollen, wie FESTUGIÈRE *Sur le «De Vita Pythagorica»* 491f. im Vergleich mit der *Vita Antonii* behauptet.

[872] Vgl. zu dem Dreischritt ἀλήθεια – ἔρως – ἐλπίς DODDS *Heiden und Christen* 106f. mit A.59, der das Vokabular, das sich bei Proklos besonders häufig findet, auf die *Chaldäischen Orakel* zurückführt (zur Trias πίστις – ἀλήθεια – ἔρως in den *Chaldäischen Orakeln* und deren Erweiterung um ἐλπίς durch Porphyrios *siehe* S.174ff. Anm.422ff.). Die Tendenz der spätantiken heidnischen Philosophie, sich nicht nur auf die Autorität Platons, sondern ebenso auf die der orphischen Dichtungen und der Orakel zu gründen, wie es allein in der schriftstellerischen Tätigkeit unseres Autors augenscheinlich ist, läßt sich für den vorliegenden Abschnitt ohne Zweifel erkennen. Hier geht es grundsätzlich um den Glauben an die Mantik (p.78,6 μαντική) und an Kulte (p.78,11 ἐκ τελετῶν), durch die der Mensch die Stimme Gottes vernimmt. Simplikios' *Kommentar zum Encheiridion des Epiktet*

Auch für Iamblich ist der Götterglaube die gültige Grundvoraussetzung für die philosophische Betätigung. Aus dem Glauben an die Götter resultiert seiner Meinung nach geradezu der Antrieb zur Bemühung um wissenschaftliche Erkenntnis, die ihrerseits zur theoretischen Gewißheit der Göttermacht führt.[873] So gründet auch der hier von Iamblich dargestellte Glaube (πιστεύειν) der Pythagoreer zuletzt eben in der Gewißheit, daß Gott alles möglich sei, und die Leugnung dieses theologischen Axioms kann von daher nur als „Einfalt" gelten (§139 p.79,5-7):

> οὐ γὰρ εἶναι τὰ μὲν δυνατὰ τῷ θεῷ, τὰ δὲ ἀδύνατα, ὥσπερ οἴεσθαι τοὺς σοφιζομένους, ἀλλὰ πάντα δυνατά. „Denn nicht sei das eine dem Gott möglich, das andere aber unmöglich, wie die spitzfindigen Denker meinen, sondern alles ist ihm möglich."

Die Verse, die Iamblich als altehrwürdigen Gesang des mythischen Sängers Linos anführt, schließen an den Gedankengang des *Marcella*-Briefes an. Höhepunkt des Glaubens ist das Prinzip der Hoffnung (p.79,9f.):

> ἔλπεσθαι χρὴ πάντ', ἐπεὶ οὐκ ἔστ' οὐδὲν ἄελπτον. „Alles hoffen soll man, denn nichts gibt es, das unerhoffbar wäre."

Der Neuplatoniker proklamiert hier jene Grundhaltungen des menschlichen Daseins, die er in *De mysteriis* als unerläßliche Voraussetzungen für den Zugang zum göttlichen Bereich lehrt und deren volle Verwirklichung er vielleicht als theurgische Tugend bezeichnete (*siehe* S.174ff.). Wenn er hier im Rahmen des εὐσέβεια-Teiles Glaube (πίστις) und Hoffnung (ἐλπίς) hervorleuchten läßt, so bringt er im folgenden die Wahrheit (ἀλήθεια) zur Sprache, und als krönender Abschluß seiner Tugendausführungen erfaßt er in der φιλία die Erfüllung des ἔρως zu Gott.

Im zweiten Unterabschnitt wird in Weiterführung des Beweisganges die Sicherheit für den Glauben an der Tatsache festgemacht, daß Pythagoras selbst ein Gott gewesen sei, und zwar der Hyperboreische Apoll. Im Zusammenhang mit dieser „These" folgt als Bekräftigung (τεκμήρια p.79,14f.) eine Kurzzusammenfassung der „Abarisepisode", die der Autor zuvor ausführlicher dargeboten hatte

---

grenzt den Glauben im Bereich der Mantik vom wirklichen Wissen durch Beweis klar ab und gibt ersterem den Vorrang, Kap. 34 p.394,58-395,74 HADOT.

[873] Vgl. die oben S.198 angeführte Auslegung des Symbolons: μὴ ἀπίστει.

(§140f. p.79,14-80,1 bezogen auf §§91f.).[874] Danach ist eine neue Wunderreihe angefügt (§§142f. p.80,1-18). Die „Voraussage der Schiffsleiche", die in der vorangegangenen Wunderliste (IVP §§134-136) mit Bedacht ausgespart blieb, nimmt nun – aus anderer Quelle stammend – den ersten Platz ein.[875] Daß im Material ein Neueinsatz vorliegt, zeigt der Vergleich der wunderbaren Taten mit den *Mirabilien* (Kap. 6) des Apollonios. Dieser gibt zudem als Gewährsmann für die meisten der hier begegnenden Wundertaten Aristoteles an, wobei nicht zu entscheiden ist, ob es sich dabei um eine echte Schrift handelt.[876]

---

[874] Ein Satz dieser Zusammenfassung begegnet fast wörtlich in den *Mirabilia* des Apollonios (wohl 2. Jh. v. Chr.): IVP §141 p.79,21-23 ~ Apollonios *mir.* 4 p.45,12-15, wahrscheinlich aus Bolos von Mendes (vgl. Anm.876). Der Rest ist aber dort nicht so zu finden. Daraus läßt sich schließen, daß Iamblich hier eine im Vergleich zu Apollonios umfangreichere Quelle vorlag ([Pseudo-]Aristoteles?; vgl. GIGON frr.171; 172). Diese aber mit ROHDE *Quellen* 152f. als das Werk des Nikomachos auszumachen, der auf dasselbe Material wie der Paradoxograph zurückgreife – also letztlich auch auf Aristoteles –, leuchtet nicht ein, weil sich dann im Zusammenhang mit dem eruierbaren Nikomachos-Zitat (IVP §§134-136 p.76,6-77,9) zu viele Ungereimtheiten ergeben. Zudem entstünden viele Doppelungen, wie ROHDE selbst bemerkt. Wenn tatsächlich §136 τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ab §141 λέγεται δὲ ὁ Ἄβαρις weitergeführt würde (= Nikomachos; vgl. auch oben Anm.867), ist es unwahrscheinlich, daß die vorangehenden beiden Sätze zu Abaris (p.79,14-17) nicht derselben Quelle angehören sollen. Die wahre Erzählfolge des Nikomachos ist dagegen eindeutig in den §§21-31 bei Porphyrios zu erkennen, denn die gesamte Passage findet sich in der *Vita* des Iamblich verteilt wieder, der an nur wenigen Stellen die einzelnen „Fragmente" bewußt gekürzt und verändert hat. Die verschiedenen Traditionen der Wunderreihen zu entwirren, ist aber ein sehr viel komplizierteres und möglicherweise nicht lösbares Problem, dem sich hier nicht gewidmet werden kann. Zu berücksichtigende Stellen: PVP §§23-30 (mit entsprechenden Parallelen in IVP); Andron/Theopomp nach Porph. fr.408 SMITH; IVP §140-143; Apollonios *mir.* 4-6; Aelian *VH* II 26; IV 17.

[875] Siehe oben S.353 mit Anm.863. Allein diese Modifizierung der Nikomachosvorlage und die Bevorzugung der hiesigen Version durch unseren Autor machen deutlich, daß er zwei verschiedene Wunderreihen zur Auswahl hatte und er in seiner Komposition Überschneidungen bewußt vermied.

[876] Die ersten vier Wunder (Schiffsleiche, Tyrrhenische Schlange, Adler, Bärin) stimmen mit Apollonios überein, der dann abbricht. Die dortige Lücke kann nach Iamblich ergänzt werden, der im allgemeinen ausführlicher ist. Zudem bestätigt die bei Apollonios zu findende nahezu wörtliche Parallele, daß die Konjektur von ROSE für IVP p.80,6 (αὐτὸς ἀπέκτεινε δάκνων. „Er selbst brachte [die Schlange] durch seinen Biß zur Strecke.") unbedingt erforderlich ist. Oder Iamblich hätte die Vorlage absichtlich verändert, um die Absurdität der Handlung zu vermeiden. Der Verdacht der Pseudepigraphie ist angebracht, weil Apollonios keinen Schrifttitel angibt, wie er es sonst im Falle des Aristoteles ausschließlich tut; vgl.

Am Ende werden die wundersamen Ereignisse aus auktorialer Sicht nochmals klar als Glaubensbeweise für die göttliche Abstammung des samischen Philosophen ausgegeben (IVP §143 p.80,18-23):

> ταῦτά τε οὖν λέγουσι πρὸς πίστιν καὶ ἄλλα τοιαῦτα. ὡς δὲ τούτων τε ὁμολογουμένων καὶ ἀδυνάτου ὄντος περὶ ἄνθρωπον ἕνα ταῦτα συμβῆναι, ἤδη οἴονται σαφὲς εἶναι ὅτι ὡς παρὰ κρείττονος ἀποδέχεσθαι χρὴ τὰ παρ' ἐκείνου λεχθέντα καὶ οὐχὶ ἀνθρώπου. ἀλλὰ καὶ τὸ ἀπορούμενον τοῦτο σημαίνειν· „Dies sagen sie der Glaubwürdigkeit halber und viele derartige Geschichten. Da diese Dinge allgemein anerkannt sind und es unmöglich ist, daß sich dies um einen einzigen Menschen rankt, meinen sie, es sei schon klar, daß man alle seine Aussagen so auffassen müsse, als kämen sie von einem höheren Wesen und nicht einem Menschen. Im übrigen deute das folgende Rätsel dies an."

Wie schon zu Anfang der *Vita* mit dem Zitat aus Aristoteles (IVP §31) wird Pythagoras in poetisch allegorischer Form (§144 p.80,25) als Mittelwesen zwischen Gott und Mensch dargestellt.[877]

Im abschließenden Satz bestätigt Iamblich in eigenen Worten die Grundaussage über das Wesen des Pythagoras und stellt den Zusammenhang zum Leitbegriff εὐσέβεια her (IVP §144 p.80,26f.):

> τοιοῦτος μὲν οὖν διὰ τὴν εὐσέβειαν ἦν καὶ ἐπὶ τῆς ἀληθείας ἐνομίζετο εἶναι. „Von solcher Art war Pythagoras aufgrund seiner Frömmigkeit und es entspricht der Wahrheit, dies zu glauben."

Als weitere Indizien für die Frömmigkeit der Pythagoreer werden „religiöse Grundsätze" genannt: ihre hohe Achtung vor dem Eid und das damit einhergehende Schwurverbot[878] (p.81,1-8) sowie ihr fester Glaube an eine göttliche Vorsorge (θεία πρόνοια, IVP §145

SCHNEIDER, K.: Art ‚Paradoxographoi', RE 18.3 (1949), 1152f. Die einzelnen Abschnitte werden nach dem Aristotelesexzerpt, nach Kap. 6, immer mit der genauen Quellenangabe versehen. Vielleicht sind auch die ersten sechs thematisch zusammenhängenden Kapitel trotz SCHNEIDERs Einspruch gegen WESTERMANN Bolos von Mendes zuzusprechen, dessen Name ganz am Anfang im Genetiv erscheint; so auch WASZINK, J.H., Art. ‚Bolos', RAC 2 (1954), 505.

[877] DELATTE *Littérature pythagoricienne* 16 meint, daß Iamblich hier den allgemeineren Sinn des Dictums mißversteht und es speziell auf Pythagoras überträgt.

[878] Vgl. HIRZEL, R.: Der Eid, Leipzig 1902, 99f., der diesbezüglich auf Affinitäten zu den Essenern hinweist.

p.81,8-21), der mit einem Ausspruch des Pythagoreers Thymaridas illustriert wird (vgl. Anm.879). Die Darstellung bewegt sich bis zu diesen Aussagen immer noch im Rahmen der Vorgabe, die auf Pythagoras zurückgehende „Religion" (θρησκεία vgl. p.77,14) ausführen zu wollen.

Erst im nächsten größeren Abschnitt wird das Leitwort εὐσέβεια unter neuem Aspekt aufgegriffen.[879] Im folgenden soll es um die Frage nach dem Ursprung der Frömmigkeit gehen (IVP §145 p.81,20f.):

> πόθεν δὴ οὖν τὴν τοσαύτην εὐσέβειαν παρέλαβον.[880] „Von woher haben sie nun eine so großartige Frömmigkeit übernommen?".

Dieser Ursprung ist in der Gestalt des Orpheus[881] zu finden, von dem auch Pythagoras seine Motivation für den Hieros Logos[882] er-

---

[879] Der Abschnitt findet sich ohne das „Abaris-Paradigma" als Testimonium 249 (= p.81,20-83,7) bei KERN, der nach BERTERMANN *De Iamblichi fontibus* Androkydes als Quelle angibt. Letzterer argumentiert (ebd. 32) mit der Angabe von §145 p.81,11, wo der Ausspruch des Tarentiners Thymarides auf die Schrift Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων des Androkydes zurückgeführt wird. Diese klar abgrenzbare Anekdote (p.81,11-18) ist zur Bekräftigung (p.81,11 βεβαιοῖ) in die Aussagen über die θεία πρόνοια eingeschoben, wie an der Rahmung zu ersehen ist (θεία πρόνοια p.81,10 wiederaufgenommen p.81,20). Es ist völlig abwegig, die anderen Kapitel, die ja zu einer Abhandlung über Symbole nun überhaupt nicht mehr paßten, Androkydes zuschreiben zu wollen, und BERTERMANN kann auch keinen vernünftigen Grund anführen. Der bekannte Ausspruch des Thymaridas wird in kürzerer Form, aber in der gleichen Diktion noch von Prokop als Beispiel für das Vertrauen auf Gottes πρόνοια angeführt; vgl. Prokop. *ep.* 57 *ad Gessium* 549,33-37 HERCHER.

[880] Die Abschnitts-Markierung durch die Partikeln δὴ οὖν nach dem entsprechenden Fragepronomen, wenn sich aus dem Vorangegangenen ein neuer Aspekt ergibt, ist auch eine in *De mysteriis* gebräuchliche Ausdrucksweise: III 25 p.159,6; III 29 p.171,5; V 17 p.222,3; vgl. IV 13 p.197,12.

[881] Vgl. BRISSON/SEGONDS *Jamblique* LIf. zur mythischen Beziehung des Orpheus zum göttlichen Wissen. Eine wohl überholte religionsgeschichtliche Gegenüberstellung von Orphik und Pythagoreismus bietet KERÉNYI *Orpheus und Pythagoras;* zu den Verbindungslinien 11f.; 32-41. Vgl. auch BURKERT: *Orphics and Pythagoreans* (*siehe oben* S.343 Anm.846). Die Verbindung orphischer und pythagoreischer Vorstellungen läßt sich von archäologischer Seite erhärten. Dazu STROCKA *Orpheus und Pythagoras in Sparta*, der ein seiner Meinung nach frühestens ins späte 4. Jh. v. Chr. zu datierendes versenktes Relief spartanischer „Volkskunst" (ebd. 276) überzeugend als Darstellung einer Zusammenkunft von Orpheus und Pythagoras, der sein Gegenüber an Größe und somit an Bedeutung überragt, interpretiert. Die Schriftrollen bei Pythagoras könnten dafür sprechen,

halten habe (IVP §146 p.81,24f. τὰς ἀφορμὰς παρὰ Ὀρφέως λαβόντα). Bis zum Ende des Frömmigkeitskapitels bleibt der Bezug auf den Zusammenhang zwischen Orpheus und dem pythagoreischen Hieros Logos präsent.

Es mag sein, daß sich Iamblichs eigene Schrift Περὶ θεῶν[883] auf die Lehren des pythagoreischen Hieros Logos bezog; denn Iamblich weiß denselben Titel - Περὶ θεῶν - als ursprünglich für das von Pythagoras selbst verfaßte Werk mit auffälliger Betonung[884] anzugeben. Im einzigen Fragment aus der als πραγματεία bezeichneten Iamblich-Schrift, vermutlich also eine kommentierende Erschließung eines Textes oder Autors, setzte sich unser Neuplatoniker mit „gewissen Alten" (τισι τῶν παλαίων), unter denen Pythagoreer zu verstehen sind und die hinsichtlich des νοῦς anderer Meinung waren, auseinander[885], ganz so, wie man es für eine kommentierende Ab-

---

daß hier die schriftliche Tradition des „orphisch-pythagoreischen" Hieros Logos schon im Hintergrund steht. FREYER-SCHAUENBURG *Pythagoras und die Musen?* hat ein Relieffragment von Tigani-Pythagoreion (Samos) in „provinziell verhärtetem Stil", das sie um 350 v. Chr. datiert, als Ensemble des verstorbenen Pythagoras und der Musen gedeutet. Der Felsensitz des Philosophen auf dem Relief sei eine Übernahme aus der Ikonographie des Orpheus, wodurch „die Verbindung zwischen orphischer und pythagoreischer Lehre ein weiteres Mal bildlich dokumentiert" (ebd. 329) wäre. Zur Verbindung von Neuplatonismus und Orphik vgl. Anm.890.

[882] Vgl. dazu DELATTE *Littérature pythagoricienne* 191ff. Vgl. auch THESLEFF *Introduction* 104-105, der den pythagoereischen Hieros Logos ins 1. Jh. v. Chr. datiert; zu den Fragmenten THESLEFF *Texts* 164-165. Zum ersten Mal wird er hier von Iamblich IVP §146 p.82,15-83,3 zitiert.

[883] Iamblich verweist auf sein eigenes Werk ganz klar in *De mysteriis* VIII 8, und die dortige Inhaltsangabe legt nahe, daß es sich um eine Anknüpfung an solche orphischen Lehren handeln könnte: ταῦτα μὲν οὖν ἐν τοῖς περὶ θεῶν ἀκριβέστερον λέγεται, τίνες τέ εἰσιν ἀναγωγοὶ καὶ κατὰ ποίας αὐτῶν δυνάμεις, πῶς τε τὴν εἱμαρμένην λύουσι καὶ διὰ τίνων ἱερατικῶν ἀνόδων, τάξις τε ὁποία τῆς κοσμικῆς ἐστι φύσεως, καὶ ὅπως ἡ νοερὰ ταύτης ἐπικρατεῖ τελειοτάτη ἐνέργεια. Vgl. auch Iambl. *Protr.* 21 p.120,17 (mit NOCKs Konjektur *Sallustius* XCVI n.1); dort ist vom Titel Περὶ θεοῦ die Rede genauso wie im zugehörigen Scholion PISTELLI p.130,17.

[884] Vgl. die Bemerkungen mit besonderer Betonung: p.82,1f. συντάξαι τὸν περὶ θεῶν λόγον, ὃν καὶ ἱερὸν διὰ τοῦτο ἐπέγραψεν; p.82,12f. δηλοῦται δὴ διὰ τοῦ ἱεροῦ λόγου τούτου ἢ περὶ θεῶν λόγου, ἐπιγράφεται γὰρ ἀμφότερον. Die Doppelung verleitet die Herausgeber seit NAUCK dazu, die zweite Erwähnung zu athetieren. Weitere Erwähnungen dieses Titels schon in IVP §90 p.53,6; vgl. auch *theol. ar.* 17 p.21,7 mit dem Zitat aus dem prosaischen Hieros Logos p.21,8-13. Vgl. Anm.797.

[885] Vgl. Proklos *Theol. Plat.* I 11 p.51,22-52,13 SAFFREY/WESTERINK; vgl. Te-

handlung annehmen darf. Die folgenden Angaben der *Vita Pythagorica* bestätigen, daß Iamblich sich intensiv mit dieser „Bibel" der Pythagoreer und ihrer Kommentierung befaßte. In der *Proklosvita* spricht der Biograph Marinos andererseits von „Exegesen" (ἐξηγήσεσι) zu orphischen Lehren, die ihm von Iamblich und Syrianos zu Ohren gekommen seien (ἀκούων); auf sein (Marinos') Drängen hin habe später Proklos seinerseits eine Schrift „parallel" zu den „orphischen Auslegungen" seines eigenen Lehrers Syrianos verfaßt (παραγράφειν).[886]

Die Hinweise legen es nahe, in der Schrift Περὶ θεῶν des Iamblich einen einführenden Kommentar zum pythagoreischen Hieros Logos zu sehen. Iamblichs Schrift hätte sich zugleich natürlich mit den (darin enthaltenen) orphischen Lehren auseinandergesetzt, so daß sie durchaus gleichermaßen als ἐξήγησις zu den Ansichten des Orpheus (τὰ Ὀρφέως) aufgefaßt werden konnte. Der Unterschied zwischen Pythagoreischem und angeblich Orphischem dürfte faktisch jedenfalls kaum wahrnehmbar gewesen sein. Schon Ion von Chios hatte im 5. Jh. behauptet, Pythagoras habe seine Dichtungen als Verse des Orpheus ausgegeben (DLVP 8).

Iamblich hätte in seiner Schrift den pythagoreischen Hieros Logos mit einem orphischen verglichen und bei allen Affinitäten seine Meinung bekundet, daß Pythagoras ganz und gar von Orpheus beeinflußt sei, ähnlich wie wir es in den vorliegenden Kapiteln ersehen; einige der in der Schrift Περὶ θεῶν enthaltenen Aussagen fänden sich vielleicht hier.[887]

---

stimonienapparat ebd. zu p.52,1. Damaskios kennt die Schrift in *de principiis* 61 (vgl. p.132,13 RUELLE; II p.71,25f. WESTERINK/COMBÈS) ebenfalls. Vgl. auch BRISSON/SEGONDS LXXXIf. A.21.

[886] Marinos *Vita Procli* 27,656-665 ἀναγιγνώσκων δὲ ἐγώ ποτε παρ' αὐτῷ τὰ Ὀρφέως, καὶ οὐ μόνον τὰ παρὰ τῷ Ἰαμβλίχῳ καὶ Συριανῷ ἀκούων ἐν ταῖς ἐξηγήσεσιν, ἀλλὰ πλείω τε ἅμα καὶ προσφυέστερα τῇ θεολογίᾳ, ἤτησα τὸν φιλόσοφον μηδὲ τὴν τοιαύτην ἔνθεον ποίησιν ἀνεξήγητον ἐᾶσαι, ὑπομνηματίσασθαι δὲ καὶ ταύτην ἐντελέστερον. (Sein Lehrer hält Proklos durch einen Traum davon ab.) Μηχανὴν οὖν ἐνταῦθα ἄλλην ἐπινοῶν, ἠξίωσα γὰρ παραγράφειν αὐτὸν τὰ ἀφέσκοντα τοῖς τοῦ διδασκάλου βιβλίοις. (Danach geht Proklos auf die Bitte ein.)

[887] Julian hat sich wohl auf diese Schrift Περὶ θεῶν in den Reden IV und V berufen; wenn ZELLER *Philosophie der Griechen* IIIb 740 A.1 andererseits für *oratio* 7, 217Bf. p.12,8ff. ROCHEFORT des Julian den Bezug zu einem iamblichischen Kommentar über die orphischen Lehren erkennt (Φησὶ [sc. Iamblich] δὲ οὐχ ὑπὲρ πάντων οὗτος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν τελεστικῶν, οὓς παρέδωκεν ἡμῖν Ὀρφεὺς ὁ τὰς ἁγιωτάτας τελετὰς καταστησάμενος· τὸ γὰρ ἐν τοῖς μύθοις ἀπεμφαῖνον αὐτῷ

Zunächst geht Iamblich auf die Entstehung und Überlieferungsgeschichte des pythagoreischen Hieros Logos ein (p.81,20-82,12). Die vorhandenen Thesen zur Verfasserschaft werden einer Kritik unterzogen und eine abweichende Theorie „einiger berühmter und vertrauenswürdiger Pythagoreer" (ἔνιοι τοῦ διδασκαλείου ἐλλόγιμοι καὶ ἀξιόπιστοι) angeführt. Diesen Gelehrten ist es jedenfalls nach Iamblichs Darstellung „nicht mehr zweifelhaft" (IVP §145 p.81,24 οὐκέτι δὴ οὖν ἀμφίβολον γέγονε), daß die pythagoreische Lehre über die Zahl letztlich auf Orpheus zurückgeht.[888] Aus der Bemerkung darf man vielleicht schließen, daß es sich um Leute handelt, die nahe an die Zeit des Autors heranreichen.[889] Überhaupt kamen ja die orphischen Lehren gerade im 2. und 3. Jahrhundert wieder zu hohem Ansehen.[890] Für die Zeit nach Iamblich läßt sich dann bei den Neu-

---

τούτῳ προοδοποιεῖ πρὸς τὴν ἀλήθειαν.), so könnte dies bei Anerkennung unserer These bedeuten, daß Julian sich vor allem auf eben nur *ein* Werk stützte. Jedenfalls vermutete schon ZELLER (ebd.) in der Schrift Περὶ θεῶν die Quelle für die von Julian erwähnte Erörterung über die μῦθοι τελεστικοί der orphischen Gedichte. DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 64 bringt zwar die von Julian erwähnte Schrift mit Περὶ θεῶν zusammen, möchte aber gegen ZELLER und m.E. unbegründet das Marinoszitat nicht als Hinweis auf eine eigene iamblichische Orphica-Kommentierung gelten lassen. Für die Identität der beiden in Rede stehenden Schriften (die πραγματεία Περὶ θεῶν und die ἐξήγησις zu orphischen Lehren) hat sich meines Wissens bisher niemand ausgesprochen. Ein Vergleich zwischen den julianischen Reden IV, V, VII und den vorhandenen Hinweisen auf die Schrift Περὶ θεῶν unter Heranziehung des vorliegenden Abschnittes aus der *Vita pythagorica* müßte die Vermutung erhärten.

[888] Proklos wiederholt diese Ansicht und beruft sich hierin vielleicht auf diese Darlegungen Iamblichs, vgl. Proklos *Theol. Plat.* I 5 p.25,26-26,1; *in Tim.* III p.168,8-15 DIEHL (dieselbe Beweisführung in Anlehnung an den Beginn des pythagoreischen Hieros Logos IVP §146 p.82,15-17; von DILLON als Iambl. *in Tim.* fr.74 verbucht; vgl. Anm.892). Zu Pythagoras als Vermittler orphischer Weisheit vgl. auch Prokl. *in Tim.* III p.161,2-6 DIEHL Πυθαγόρειον δὲ καὶ τὸ ταῖς Ὀρφικαῖς ἕπεσθαι γενεαλογίαις· ἄνωθεν γὰρ ἀπὸ τῆς Ὀρφικῆς παραδόσεως διὰ Πυθαγόρου καὶ εἰς Ἕλληνας ἡ περὶ θεῶν ἐπιστήμη προῆλθεν, ὡς αὐτὸς ὁ ‚Πυθαγόρας' φησὶν ἐν τῷ ‚Ἱερῷ λόγῳ'.

[889] Diese Annahme stimmt sogar, wenn man hier wie die strenge Quellenkritik (vgl. BERTERMANN *De Iamblichi fontibus* 76, allerdings ohne Begründung in seinen Darlegungen) ein Nikomachoszitat sehen möchte.

[890] Vgl. BRISSON, L.: Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Témoinages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique, in: ANRW II 36.4 (1990), 2867-2931 (= ders.: Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romain, Norfolk 1995, 2867-2931), bes. 2925-2927; RIEDWEG, C.: Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus), Tübingen 1993 (Classica Monacensia 7); wie wir

platonikern ein gesteigertes Interesse an diesen Offenbarungswahrheiten erkennen.[891]

Um nun die orphische Provenienz des pythagoreischen Hieros Logos zu erweisen (p.82,12-83,5), wird der Anfang der „Heiligen Rede" angeführt. Daraus schlußfolgert Iamblich, wie er es vielleicht im Proömium des IV. Buches seines Timaioskommentars tat[892] (§147 p.83,3-5):

> ἐκ δὴ τούτων φανερὸν γέγονεν ὅτι τὴν ἀριθμῷ ὡρισμένην οὐσίαν τῶν θεῶν παρὰ τῶν Ὀρφικῶν παρέλαβεν. „Aufgrund dieser Worte ist deutlich, daß er [die Ansicht, daß] das Wesen der Götter durch die Zahl definiert [ist], von den Orphikern übernommen hat."

Das Folgende konzentriert sich auf die kurze Darlegung dieser orphisch-pythagoreischen Zahlentheologie (p.83,5-83,18), die die Grundlage für πρόγνωσις und θεράπεια („Vorauserkennen und Götterverehrung") bildet. Die „Heilige Rede des Pythagoras" war noch zu Syrians Zeiten die „Offenbarungsschrift", in der „alle Ordnungen der Monaden und Zahlen" (πᾶσαι τάξεις ἐκεῖ τῶν τε μονάδων καὶ τῶν ἀριθμῶν) dargelegt waren. Und nach dem Urteil des Syrian hatte Iamblich selbst in der siebten Schrift seines Kompendiums die Zusammenhänge zwischen Zahlenlehre und Theologie am klarsten (σαφέστατα) erläutert.[893] Zu diesem Buch des Gesamtkompendiums bildet der hiesige Abschnitt zur orphisch-pythagoreischen Zahlentheologie begründendes Fundament und vorbereitenden Ausblick.

---

zumindest aus der Überlieferungslage erkennen, setzt das Interesse und die Rezeption der in Rede stehenden Imitation (Urfassung zwischen 250 und 150 v. Chr.; Überarbeitung des Aristobul um 150 v. Chr.) wieder in den nachchristlichen Jahrhunderten ein. Vgl. zu den orphischen Hieroi Logoi überhaupt OF 60-235 KERN p.140-248, ebd. p.140: „Hoc carmine Neoplatonici usi sunt, qui maxime inde a Syriani aetate id interpretantur. Compositum est e singulis Ἱεροῖς λόγοις, quorum numerus non traditur, et dispositum in viginti quattuor rhapsodias ad Homeri carminum exemplar."

[891] Vgl. beispielsweise für das Interesse des Syrian und Proklos die vorherigen Darlegungen.

[892] Vgl. Iambl. *in Tim.* fr.74 DILLON, wo der Inhalt des Platonischen *Timaios* letztlich als die Entschlüsselung orphischer Lehre erwiesen werden soll: Πυθαγόρειος ὢν ὁ Τίμαιος ἔπεται ταῖς τῶν Πυθαγορείων ἀρχαῖς. αὗται δέ εἰσιν αἱ Ὀρφικαὶ παραδόσεις. Danach folgt der Nachweis durch den Bezug auf den Anfang des Hieros Logos. Das aus Proklos *Timaioskommentar* gewonnene Fragment (vgl. Anm.888) kann aber einfach auch auf die hiesige Stelle zurückgehen.

[893] Vgl. Syrian *in metaph.* CAG VI 1 p.140,14-18 KROLL.

Eine Rechtfertigung für die Behandlung der Zahlentheologie[894] wird hier erneut mit dem Paradigma „die Unterweisung des Abaris" geliefert, den Pythagoras zur authentischen, d.h. auf Zahlenlehre beruhenden Mantik umerzog und somit vor blutigen Opfern bewahrte. Iamblich führt hierin die zuvor erwähnte Begegnung (§§91-92) zwischen Pythagoras und Abaris weiter, die er dort mit einem eigenen Vorausblick auf die hiesige Stelle beendet hatte.[895] Seine eigene Hinzufügung dürfte in dem Kommentar bestehen, daß der Samier „durch die arithmetische Wissenschaft" (§147 p.83,17f. δι' ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης) den Kern dieser Lehre vermittelte. Diese „letzte Wahrheit", das sogenannte παναληθές, ein Synonym für die pythagoreische τετρακτύς[896], ist laut der alten orphischen Überlieferung in Zahlen geordnet und eben nur durch die Zahlenwissenschaft zu vermitteln, wie Iamblich erklärt. In diesem abschließenden Satz macht uns der Autor unmißverständlich den Wert der Arithmetik für das Erfassen der wahren Pythagoreischen Philosophie deutlich, für die das ewige Wesen der Zahl der Ursprung von allem ist (IVP §146 p.82,19f.). Die Darlegungen zum Ursprung pythagoreischer Frömmigkeit in der orphischen Zahlentheologie sind insoweit abgeschlossen.

Die Wiederaufnahme des Leitwortes (εὐσέβεια) markiert den Neueinsatz eines Themas, das nun den Götterglauben des Meisters selbst in den Blick nimmt (ἡ περὶ θεῶν πίστις)[897] und mit zwei Beispielepisoden illustriert (p.83,18-84,7).[898] Pythagoras wird als Glau-

---

[894] Der Glaube (πίστις), hier im Sinne von Glaubwürdigkeit, soll durch Tatsachen erwiesen werden, wie er sagt (IVP §147 p.83,8f.): δεῖ γὰρ καὶ ἔργον τι παρασχέσθαι εἰς πίστιν τοῦ [δὲ] λεγομένου.

[895] Vgl. IVP §93 p.54,21-26 καὶ ἀντὶ τῆς διὰ τῶν θυσιῶν ἱεροσκοπίας τὴν διὰ τῶν ἀριθμῶν πρόγνωσιν παρέδωκεν, ἡγούμενος ταύτην καθαρωτέραν εἶναι καὶ θειοτέραν καὶ τοῖς οὐρανίοις τῶν θεῶν ἀριθμοῖς οἰκειοτέραν [vgl. p.83,17f.], ἄλλα τε τὰ ἁρμόζοντα τῷ Ἀβάριδι παρέδωκεν ἐπιτηδεύματα. Wir hatten dort diese Bemerkung als auktorialen Rahmen für die eingefügte Abarisgeschichte ausfindig gemacht, wobei p.54,20f. rückbezogen war (*siehe* Seite 324). Diese Geschichte führt Iamblich mit dem vorliegenden Teilstück (p.83,9-16), wieder in der gleichen Weise rahmend, wörtlich weiter, so daß ἐπειδὴ Ἄβαρις (p.83,9) direkt an δι' ἔργου (p.54,19) anzuschließen ist.

[896] Vgl. LÉVY *Légende* 48 A.4 mit Verweis auf Syrian CAG VI p.106, 22: λέλεκται μὲν οὖν πᾶν τὸ ἀληθὲς Πυθαγορείως τε καὶ Ὀρφικῶς.

[897] Die Wiederholung des Stammes „πιστ-" auf engem Raum sticht auch hier wieder hervor (p.83,19-23): ἡ περὶ θεῶν πίστις – μηδὲν ... ἀπιστεῖν – χρῆ πιστεύειν – οὕτως γοῦν ἐπίστευον (vgl. oben Anm.868).

[898] Die beiden in §148 gebrachten „Episoden" (Grab des Philolaos, Traumer-

bensvorbild für seine Jünger dargestellt, die in gleicher Weise im Hinblick auf des Meisters θεῖα δόγματα den Glauben zu wahren haben (IVP §148 p.83,21f.):

> καὶ θεῖα δὲ τὰ δόγματα λέγειν (οἷς χρὴ πιστεύειν) ἃ Πυθαγόρας παρέδωκεν. „Und göttlich sind die Lehren (denen man unbedingt vertrauen muß) zu nennen, die Pythagoras überliefert hat."

Zum Ausgangspunkt macht Iamblich eine programmatische Aufforderung, die er im *Protreptikos* innerhalb der Symbola-Exegese noch an zwei Stellen aufgreifen wird, um ähnlich wie hier die Frömmigkeit der Pythagoreer zu charakterisieren (§148 p.83,19-21):

> περὶ θεῶν μηδὲν θαυμαστὸν ἀπιστεῖν μηδὲ περὶ θείων δογμάτων. „Nichts ungläubig für wunderbar halten, was Götter und was göttliche Lehren betrifft!"[899]

---

scheinung), waren schon in §139 angeführt, erscheinen nun aber in der Form von Apophthegmen, wie sie in philosophischen Apophthegmata-Sammlungen (z.B dem Gnomologium Vaticanum; vgl. GÄRTNER, H.A., Art. ‚Gnome', DNP 4 (1998), 1110 „Das sog. Gnomologium Vaticanum ist in Wahrheit eine Apophthegmata-Sammlung.") zu finden sind. Der Übergang zur Chrie ist freilich fließend; vgl. GIGON, O., K. RUPPRECHT, K., Art. ‚Apophthegma', LAW 222f.; BERGER *Hellenistische Gattungen* 1092-1110 zu Chrie, Apophthegma, Anekdote.

[899] Vgl. Iambl. *Protr.* p.110,6ff. und 121,4ff. mit jeweiligen Exegesen. Diese Doppelung stellt ein textkritisches Problem dar, weil nur die zweite kurze Exegese, die die erste Passage umreißt, laut dem vorangestellten Inhaltsverzeichnis (vgl. dort p.107,27f.) die richtige Stelle einnimmt. Entweder wurde die ursprüngliche Exegese (erste Passage) im Verlauf der Überlieferung versehentlich nach vorne an die vierte (jetzige) Stelle verschoben, so daß man später eine Wiederholung an der laut Inhaltsverzeichnis richtigen Stelle für notwendig empfand (zweite kürzere Passage), oder aber im Inhaltverzeichnis selbst wurde später eine Umstellung vorgenommen. Jedenfalls ist die Anmerkung zur zweiten Exegese des Herausgebers PISTELLI „equidem deleverim" nicht ausreichend. Am Sinnvollsten scheint es mir anzunehmen, daß der Hinweis der Inhaltsangabe umgestellt wurde, da sich dann die ersten vier Symbola auf den Gottesdienst beziehen, während alle anderen alltägliche Verhaltensweisen zum Inhalt haben. Vgl. zu dem Symbolon auch Anon. *in Rhet.* III p.145,8f. SPENGEL, wo bei einem anonymen Rhetor, der nach Hermogenes von Tarsos (2. Jh. n. Chr.) schreibt (vgl. SPENGEL III p.110,14), in der Schrift Περὶ τῶν τοῦ λόγου σχημάτων unter den Figuren, die durch Emphase „mystisch" ausgesprochen sind (SPENGEL III p.144,27f. περὶ σχήματος τοῦ δι' ἐμφάσεως μυστικῶς λεγομένου), die Symbola II und III (verglichen – σχεδὸν ὅμοιον - mit Ex 3,5 λῦσον <LXX λῦσαι> τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν ποδῶν σου ...) aus dem *Protreptikos* Kap. 21 unserem Symbolon vorangehen, was stark die oben geäußerte Vermutung stützt. Zum Interesse des anonymen Autors am Pythago-

Wie die Frömmigkeit im Äußeren zum Ausdruck kam, wird danach weitergehend veranschaulicht. Was in §100 als allgemeine Richtlinie im Hinblick auf die Bekleidung aller Pythagoreer gesagt war, wird in gleicher Diktion nun für Pythagoras selbst bezeugt (p.84,8-10). Man kann darin eine didaktische Wiederholung sehen, in welcher der göttliche Gründer der Schule als autoritatives Muster für die Ethik vorangestellt wird. In gleicher Weise werden die anderen zuvor behandelten Themen in diesem „Verhaltenskatalog" wiederholt.[900] Der Meister gilt hier (IVP §§149-151) als das Paradigma für die Einhaltung aller Frömmigkeitsformen. So begegnen wir zu Anfang dem stereotypen Satz, der dieselbe Gesinnung für die Schüler fordert (IVP §149 p.84,10f.):

> καὶ τοῖς ἀκροαταῖς δὲ τοῦτο τὸ ἔθος παρέδωκεν. „Auch den Hörern übertrug er diese Gewohnheit."

Einführend wird nun seine Religiosität umfassend als Ehrfurcht vor dem Größeren (εὐφημία πρὸς τοὺς κρείττονας), als ehrendes Gedenken der Götter (μνήμη καὶ τιμὴ τῶν θεῶν) und als Wachsamkeit gegenüber den göttlichen Andeutungen beschrieben (προσεῖχε ... πᾶσι τοῖς αὐτομάτοις).

Diese allgemeine Charakterisierung wird mit genaueren Darlegungen der verschiedenen Frömmigkeitsformen ausgefüllt. Die Opfergewohnheiten (p.84,15-21) werden in Anlehnung an die in §107 (ab p.62,5) geforderten speziellen Anweisungen für die höchsten Philosophen (οἱ θεωρητικώτατοι τῶν φιλοσόφων) nun dem Meister selbst zugesprochen. Nicht nur die dortige Bezeichnung ist wiederaufgenommen (p.84,17 τῶν θεωρητικῶν φιλοσόφων), sondern es wird auch die Anweisung für den äußeren Philosophenkreis zusammenfassend in Erinnerung gerufen und als Erfordernis der Frömmigkeit gleichsam theologisch fundiert (vgl. p.62,15-17 Wiederaufnahme von §§108/109). Desgleichen sind hier Schwurverbot und Eidesformel mit deutlichem Bezug an vorangegangene Ausführungen (p.81,1-8) aufgegriffen (p.84,21-85,5). Dieser letzte Aspekt ist ausdrücklich durch eine Formulierung im einleitenden Teil als Erweis für die Frömmigkeit bezeichnet (§150 p.84,21f.):

---

reismus vgl. auch SPENGEL III p.150,20f. Daß der Rhetor auf Iamblich direkt zurückgreift – er selbst hat ja auch ein rhetorisches Werk verfaßt –, möchte HÖLK *De acusmatis* 66 vermuten.

[900] §150 p.84,15f. Opfersitten (§54 p.29,23f.), p.84,18f. Fleischopfer (§107 p.62,6-23), 84,21ff. Schwur (§144 p.81,1f.).

κἀκεῖνο δὲ τῆς εἰς θεοὺς τιμῆς αὐτοῦ τεκμήριον, „Auch das Folgende ist ein Kennzeichen für seine Verehrung gegenüber den Göttern".

Den Abschluß bildet die pythagoreische Eidesformel, die an späterer Stelle noch einmal wiederholt wird (p.92,1f.).

Danach soll die Orpheusverehrung des Pythagoras gemäß dem zugrundeliegenden Tenor der gesamten Passage als markantes Merkmal seiner Frömmigkeit ins Bewußtsein treten (p.85,6-14).[901] Auch dieser Abschnitt ist durch eine auktoriale einleitende Markierung dem übergeordneten thematischen Gesichtspunkt (τιμὴ τῶν θεῶν) zugewiesen.[902]

Die Autorität des Schulgründers und die Authentizität seiner Lehre werden durch den Rückbezug auf Orpheus belegt; dessen Auffassung zur Götterverehrung verpflichtet, hat Pythagoras das „genaueste Wissen" (§151 p.85,13 ἀκριβεστάτη εἴδησις). Miteingeschlossen ist eine kurze Kritik an der Verehrung der Götterbilder, was an Iamblichs eigene Schrift Περὶ ἀγαλμάτων denken läßt.[903] Überhaupt ist eine aufkommende Auseinandersetzung um das richtige Verständnis der Bilderverehrung für das dritte nachchristliche Jahrhundert zu konstatieren.[904]

---

[901] Jener Abschnitt findet sich zusammen mit dem folgenden als Testimonium 249a der *Orphica Fragmenta* bei KERN, mit der selben Autorenangabe wie OF 249 (vgl. Anm.879).

[902] IVP §151 p.85,6-8: ὅλως δέ φασι Πυθαγόραν ζηλωτὴν γενέσθαι τῆς Ὀρφέως ἑρμηνείας τε καὶ διαθέσεως καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς Ὀρφεῖ παραπλησίως.

[903] Photios *bibl.*115 berichtet von einer Schrift des Johannes Philoponos, die sich gegen das Werk Περὶ ἀγαλμάτων des Iamblich richtete. Vgl. DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 216 mit Hinweis auf *Myst.* I 9 p.32,7-18 (auch V 23 p.233,16ff.); DILLON *fragmenta 23*: „No doubt it was written with reference to the work of Porphyry of the same title (...), correcting Porphyry's identifications and instructions." Das ist bei der knappen Textbasis keineswegs sicher; vgl. O'DALY *Art. ‚Iamblichus'* 1256 „Daß es sich um ein selbständiges Werk in zwei Teilen handelt, geht aus dem Bericht hervor"; DODDS *Die Griechen und das Irrationale* 161. Vgl. auch den nüchternen Bericht Iamblichs über Statuen in *Myst.* III 28-30.

[904] Vgl. Orig. *contra Celsum* VIII 17-18; Porphyrios' Werk Περὶ ἀγαλμάτων Nr.44, frr.341-360a SMITH; BIDEZ *Vie de Porphyre* Appendix 1-23; BÖRTZLER, F.: Porphyrius' Schrift von den Götterbildern, Diss. Erlangen 1903. Vgl. auch FUNKE, H., Art. ‚Götterbild', RAC 11 (1981), 666. Die antike Debatte zu diesem Thema ist bei Maximus von Tyros im zweiten Traktat zu fassen, der die Frage stellt εἰ τοῖς θεοῖς ἀγάλματα ἱδρυτέον. Kurzer Überblick zur gesamten heidnischen Tradition GEFFCKEN, J.: Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, in: Archiv für Religionswissenschaft 19 (1919), 286-315.

Als Abschluß des „Vorbild-Kapitels" kommt es Iamblich darauf an, zu betonen, daß für den samischen Weisen Philosophie und Frömmigkeit unteilbar zusammengehörten. Damit bringt der Philosophielehrer aus Apameia zugleich seine eigene innere Grundüberzeugung zum Ausdruck (IVP §151 p.85,14f.)

> ἔτι δέ φασι καὶ σύνθετον αὐτὸν ποιῆσαι τὴν θείαν φιλοσοφίαν καὶ θεραπείαν „Ferner sagt man, daß er die göttliche Philosophie und die Verehrung der Götter als ein Ganzes gestaltet hat."

Als universal Eingeweihter ist Pythagoras für seine Nachahmer Ideal und Maßstab zur Ausübung wahrer Philosophie, die ihre Grundlage in der tiefen Bindung zum Göttlichen hat (p.85,14-85,20). Wie Iamblich selbst allein in seiner Tugendlehre religiöse Praxis in das philosophische Bemühen integriert hat, wurde oben dargestellt (S.169ff.).[905] Die Universalität der theologisch-philosophischen Geistesbildung des Pythagoras wird erneut anhand seiner Reisen in die verschiedensten Länder belegt; selbst bei Kelten und Iberern hat der Philosoph sich Wissen erworben. Ganz deutlich tritt hervor, daß Iamblich sich auf jüngere Traditionen beruft oder gar selbst einiges hinzuerfindet. Jedenfalls sind Mysterien eingeschlossen, die nur an der vorliegenden Stelle als Aufenthaltsorte des Samiers bezeugt sind. Es könnte sich um eine Idealisierung handeln, die Bezüge des Philosophen zu allen Landstrichen vom äußersten Osten bis zum Westen des römischen Reich herzustellen bemüht ist.

Ab §152 folgen detailliert bis zum Ende des Abschnittes einzelne Vorschriften zur Frömmigkeit (p.85,20-86,9).[906] Der einleitende Passus legt nahe, daß es sich hierbei um Inhalte des pythagoreischen Hieros Logos oder zumindest um deren Auslegung handelt (§152 p.85,20-23):

---

[905] Die wechselseitige Verwiesenheit von Religion und Philosophie ist überhaupt ein wiedererwachender Grundzug im spätantiken Zeitgeist; vgl. DODDS, E.R.: Pagan and Christian in an Age of Anxiety, New York 1990, 92 mit A.4, Asclepius 12 (*Corp. Herm.* II 311 NOCK/FESTUGIÈRE) wo die Philosophie beschrieben wird, *quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio*. Wir sehen hier in der *Vita Pythagorica* das zum Ausdruck gebracht, was nach REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk* 67 in der *Antoniusvita* seine christliche Endgültigkeit bekommt: „Die Frömmigkeit ergänzt nicht die Philosophie, sie ist die Philosophie und gibt allein die φρόνησις, die wahrhaft frommt."

[906] Vgl. zu diesen Anweisungen BOEHM *De symbolis Pythagoreis*.

ἐν δὲ τοῖς Λατίνοις ἀναγινώσκεσθαι τοῦ Πυθαγόρου τὸν ἱερὸν λόγον, οὐκ εἰς πάντας οὐδ' ὑπὸ πάντων, ἀλλ' ὑπὸ τῶν μετεχόντων ἑτοίμως πρὸς[907] τὴν τῶν ἀγαθῶν διδασκαλίαν καὶ μηδὲν αἰσχρὸν ἐπιτηδευόντων. „Bei den Latinern, sagt man, sei die ‚Göttliche Rede' des Pythagoras gelesen worden, nicht allen zu Gehör und nicht von allen, sondern von denen, die zum Erlernen des Guten richtig eingestellt waren und keinen schändlichen Lebenswandel führten."

Die Voraussetzung zur Aufnahme des „heiligen Textes" erfordert die richtige Grundhaltung, die sich in der ἐπιτήδευσις zeigt, jenes „Lebenswandels", dessen Konstituierung Iamblich im παιδεία-Teil in aller Ausführlichkeit vorgestellt hatte. Die anschließenden Infinitivkonstruktionen suggerieren dem Rezipienten, daß nun Inhalte dieses Hieros Logos angeführt werden[908], der ja schon ab §146 die Darstellung prägt. Iamblich bietet aber ausschließlich ethische Anweisungen. Die dargebotenen Regeln lassen drei Untergruppen erkennen:

p.86,1-86,9 Opfervorschriften gemäß mystischer Zahlenspekulation

p.86,9-87,17 Einzelvorschriften zur Reinheit

p.87,17-88,11 Vorschriften mit mystischer Begründung

Die Bedeutung der (kultischen) Reinheit wird im mittleren Teil mit erklärenden Hinweisen zum Auftakt am deutlichsten herausgestellt (§153); die καθαρότης bezeuge (μαρτυρίαν ἀποδιδούς) Gleichmaß im

---

[907] DEUBNER *Bemerkungen* 37 vermutet hier wie an anderen Stellen Kontamination zweier Konstruktionen, und zwar von ἔχειν ἑτοίμως πρός τι und μετέχειν ἑτοίμως τινός. V. ALBRECHT *Übersetzung* liest mit WESTERMANN statt μετεχόντων die Konjektur μὲν ἐχόντων.

[908] Diese Vermutung äußert schon ROHDE *Quellen* 155. Ein erster Teil ist von der (orphischen) Zahlentheologie geprägt, Dreizahl ~ Apollon, Sechszahl ~ Aphrodite, Achtzahl ~ Herakles. Eine mystische Deutung der Götter, die allerdings so in der neupythagoreischen Zahlentheologie nicht zu erweisen ist (vgl. *theol. ar.*), findet sich auch am Ende (p.87,20-24), Zeus = Stifter und Führer, Herakles = Macht der Natur, Dioskuren = Harmonie des Alls. Ein weiterer Anhaltspunkt findet sich in der Bemerkung, daß das Wasser das Erste von allem sei (p.86,15), im Vergleich mit der von Damaskios *de principiis* III p.160,18-21 WESTERINK/COMBÈS beschriebenen orphischen Theogonie. §155 p.87,12 ~ Zitat in §146 p.82,15-83,3 – die Zahl als Ursprung von allem. Vgl. auch p.86,3-7 mit Prokl. *in Plat. Parm.* p.595,28f. STALLBAUM.

Denken (p.86,12f. ἡ περὶ τοὺς λογισμοὺς ἰσότης) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), – zwei Wertbegriffe, die Iamblich in den noch folgenden Großkapiteln in derselben Reihenfolge behandeln wird: Die Frömmigkeit, die jene Reinheit (καθαρότης) erst hervorzubringen vermag, liegt also sowohl dem Fortschritt im rationalen Bereich (σοφία) als auch im ethischen (δικαιοσύνη) zugrunde.

Zum Abschluß ist allgemein umrissen, was als fromm (p.87,11 ὅσιον) zu gelten hat. Diese Anweisungen, nämlich das dringende Tötungsverbot, der Hinweis, daß dem Menschen ein göttliches Gericht bevorstehe (vgl. p.50,9) und die Ermahnung, den außerordentlichen Wert der Seele zu bedenken (IVP §155 p.87,14-17), nehmen einen besonderen Rang ein. All diese Kernaussagen wird Iamblich an späterer Stelle in Erinnerung rufen (IVP §179 p.100,7-10).

Im letzten Unterabschnitt finden sich Verhaltenvorschriften, deren Begründung symbolisch-mystischer Natur ist, wie der Text zu Beginn andeutet (p.87,19f. ἢ δι' ἄλλον τινὰ μυστικὸν λόγον „oder aus irgendeinem anderen ‚mystischen' Grund"; vgl. p.88,7 σύμβολον τιθέμενος „symbolisch auffassend").

Iamblich schließt das Kapitel mit seinen eigenen Worten, nach denen sein „Frömmigkeits-Kapitel" alles Ausgelassene sinngemäß impliziert und als Richtschnur zum weiteren Nachdenken angesehen werden darf (IVP §156 p.88,7-11):

> τοιοῦτός τις ὁ τρόπος λέγεται αὐτοῦ γεγονέναι τῆς περὶ τὴν εὐσέβειαν ἐπιτηδεύσεως, καὶ τἆλλα δέ, ὅσα παραλείπομεν περὶ αὐτῆς, ἀπὸ τῶν εἰρημένων ἔνεστι τεκμαίρεσθαι, ὥστε περὶ μὲν τούτου παύομαι λέγων. „So in etwa ist, wie man sagt, die Art seiner Bemühungen hinsichtlich der Frömmigkeit, und das Übrige, was wir zu diesem Thema ausgelassen haben, kann aus dem Dargelegten abgeleitet werden, so daß ich die Erörterung darüber hier abbrechen kann."

Weisheit - σοφία (§§157-166)

> Περὶ δὲ τῆς σοφίας αὐτοῦ, ὡς μὲν ἁπλῶς εἰπεῖν, μέγιστον ἔστω τεκμήριον τὰ γραφέντα ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων ὑπομνήματα, περὶ πάντων ἔχοντα τὴν ἀλήθειαν, καὶ στρογγύλα μὲν παρὰ τὰ ἄλλα πάντα, ἀρχαιοτρόπου δὲ καὶ παλαιοῦ πίνου διαφερόντως ὥσπερ τινὸς ἀχειραπτήτου χνοῦ προσπνέοντα. „Über seine Weisheit, sind, um es einfach zu sagen, die wichtigsten Zeugnisse die von den Pythagoreern ver-

faßten Hypomnemata, die über alles die Wahrheit enthalten, und sie sind gehaltvoll abgerundet im Vergleich zu[909] allen übrigen Schriften, aber sie haben ganz besonders den Hauch eines[910] aus Vorzeiten stammenden und alterwürdigen Belages wie eine Art unantastbarer Patina.[911]"

Zum ersten Mal geht Iamblich[912] hier auf die Quellen der Pythagoreer ein, die er mit „Hypomnemata"[913] bezeichnet und ausführlich nach Art der Literaturkritik charakterisiert.[914] Der unvergleichliche Wert dieser Schriften, die mit „übermenschlichem Wissen bis ins Äußerste durchdacht" sind (§157 p.88,17 μετ' ἐπιστήμης δὲ δαιμονίας ἄκρως συλλελογισμένα), soll durch die formale Charakterisierung der altehrwürdigen Hinterlassenschaften in einem ersten Beweisgang herausgestellt werden (p.88,12-88,24). Diese schriftlichen Aufzeichnungen argumentierten in geradezu unumstößlich wissenschaftlicher Weise (p.88,21f. μεστὰ μετὰ ἀποδείξεως ἐπιστημονικῆς). Ausdrücklich ist betont, daß man sich den so dargebotenen Lehren

---

[909] Die modernen Editionen übernehmen die Überlieferung παρὰ, außer V. ALBRECHT, der die Konjektur COVETs περὶ in den Text aufnimmt. DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* wie GIANGIULIO *Giamblico* schreiben παρὰ, übersetzen aber in Anlehnung an V. ALBRECHT; richtig BRISSON/SEGONDS *Jamblique* und CLARK.

[910] Vgl. Ar. *Ra.* 338.

[911] Das Bild, das Iamblich hier verwendet, ist nicht gänzlich einleuchtend, noch weniger aber angemessen ins Deutsche zu übertragen; das Hapax legomenon ἀχειράπτητος soll den geradezu sakralen Charakter der Hypomnemata hervorheben.

[912] Selbst ROHDE *Quellen* 156 kann nicht umhin, für den gesamten Abschnitt §§157-162 (außer §§159f., vgl. Anm.920) zu erklären: „Ich bin sehr geneigt diesen ganzen Abschnitt für ein eigenes Elaborat des Jamblichus zu halten, auf den allein auch die abscheulich gedunsene Schreibart passt."

[913] Vgl. MONTANARI, F., Art. ‚Hypomnema', DNP 5 (1998), 813-815; das Wort (lat. *commentarii*) bezeichnet zunächst die „Aufzeichnung zur Unterstützung des Gedächtnisses" und kann dann verschiedene Konnotationen annehmen wie Tagebuchaufzeichnung, archivarische Aufzeichnung (ZIEBARTH, E., Art. ‚ὑπόμνημα', RE S 7 (1940), 281-282), Stichwortzettel, Vorlesungsmitschrift und daraus hergeleitet Kommentar, in welchem Sinne der Begriff von hellenistischer Zeit an zur Bezeichnung fortlaufender exegetischer Kommentare gebraucht wird, wie sie später seit Alexander von Aphrodisias und in den Aristoteles- und Platonkommentaren der Neuplatoniker vorliegen. Auch Alexander Polyhistor schöpft laut DLVP 24 aus den ὑπομνήματα der Pythagoreer, vgl. dazu *oben* S.72.

[914] Vgl. das einschlägige Fachvokabular: στρογγύλα (vgl. LSJ 1655 s.v. II und *Phdr.* 234E), πίνος (D.H. *Dem.* 5,12; 39,46), χνόος (vgl. D.H. *Dem.* 5,12; 38,35; Plut. *Quomodo quis sent. prof. virt.* 79D).

auf die angemessene Weise widmen muß und es nicht genügt, sie nebenbei (παρέργως) oder nur mit halbem Ohr (παρηκουσμένως) anzuhören.

Daß in den sogenannten Hypomnemata das gesamte dem Menschen ermittelbare Wissen vollständig zur Verfügung steht, ist die Hauptaussage der folgenden Passage (p.88,24-89,2). Es darf nicht übersehen werden, daß Iamblich weiterhin bei den Hypomnemata verharrt, deren Inhalt er nun geradezu preist (§157 p.88,24-26)[915]:

> ταῦτα τοίνυν ἄνωθεν τὴν περὶ τῶν νοητῶν καὶ τὴν περὶ θεῶν ἐπιστήμην παραδίδωσι. „Diese [Schriften] vermitteln von Grund auf das Wissen über das Intelligible und über Götter."

Sie decken gemäß der auf Xenokrates (339-314), das Schulhaupt der Akademie nach Speusipp, zurückgehenden und von Stoa und Peripatos übernommenen Systematisierung das gesamte Feld der Philosophie ab (vgl. §158 p.88,26ff. Physik, Ethik, Logik)[916] und „überhaupt ist alles, was je den Menschen zur Kenntnis gelangt ist, aufs genaueste in diesen Büchern ausgearbeitet".

Unser Autor stellt seinem Publikum den unermeßlichen Wert der pythagoreischen Lehrschriften, die alles Wissen umfassen, vor Augen; Iamblich bringt diese ausführlichen Bemerkungen, um seine Rezipienten zum Studium dieser Schriften, die er in seinem pythagoreischen Kompendium ja versammeln möchte (p.88,28 μαθήματα παντοῖα), zu motivieren. Deshalb gibt er gleich zu verstehen, daß der Schüler sich einem solchen Unterfangen ganz zu widmen hat. In der Verwendung des Begriffes „Hypomnema" wird er außerdem seinen Rezipienten nahelegen wollen, es handele sich um das gleichsam sicher archivierte Wissen des Pythagoras selbst, mindestens aber

---

[915] Keinesfalls darf Pythagoras als Subjekt der folgenden Sätze aufgefaßt werden – so (versehentlich?) als einziger Übersetzer V. ALBRECHT, der, beginnend mit dem oben zitierten Satz (p.88,24-26), den Subjektswechsel vornimmt. Die Übersetzung „Dieses Wissen über das Intelligible und über die Götter vermittelt Pythagoras von Grund auf", ist aber unmöglich, weil sie das vorangestellte ταῦτα τοίνυν nicht zur Geltung bringt.

[916] Zu Xenokrates DÖRRIE, H., Art. ‚Xenokrates', RE 9 A2 (1967), 1512-1528; GGPh III (1983) 44-72, ebd. 46-48 zur Dreiteilung, die durch ein Zeugnis des Sextos Empirikos verbürgt ist (*M.* VI [*adv. dogm.* I] 16), der im 2. Jh. nach Christus schrieb. Der Eklektiker Antiochos von Askalon hat diese Dreiteilung fortgeführt; vgl. GGPh IV 2 (1994), 949. Vgl. HADOT, P.: Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité, MH 36 (1979), 201-223, bes. 219-221. Diese Einteilung ist im spätantiken philosophischen Bildungsgang (Ethik, Logik, Physik, Metaphysik) noch bemerkbar.

der frühen Pythagoreer, denen noch die Lehren des Meisters selbst zu Ohren gekommen waren. Jedenfalls gibt es für den Weisheitssuchenden nichts Geeigneteres als das Studium jener Schriften. Es sei daran erinnert, daß Porphyrios in seiner *Pythagorasvita* (PVP §53; vgl. S.207ff.) gerade die entgegengesetzte Meinung vertrat, daß nämlich die Weisheit des Pythagoras nicht mehr zu ermitteln sei.

Um die Authentizität und den Wahrheitsanspruch der pythagoreischen Hinterlassenschaften zu verdeutlichen, steht in einem nächsten Beweisgang die Person des Urhebers im Vordergrund (p.89,2-22). Alles Wissen reicht letztlich auf Pythagoras zurück, denn man stimmt überein (ὁμολογεῖται), daß die aktuell kursierenden Aufzeichnungen (τὰ συγράμματα τὰ νυνὶ φερομένα) entweder aus seinen Büchern selbst stammen, oder es sich um Mitschriften seiner Vorlesungen handelt, so daß ihr Ursprung immer im Meister selbst gegründet ist (εἰς Πυθαγόραν ἀνέφερον αὐτὰ ὡς ἐκείνου ὄντα).

Dieser Lehrmeister ist der in aller Weisheit erfahrene (πάσης σοφίας ἔμπειρος) Archeget der Philosophie, der die einzelnen enzyklopädischen Fächer direkt in den „Erfinderländern", und somit authentisch, gelernt hatte. Pythagoras wird von daher zum Urheber des Quadriviums, das im Verlauf des Kompendiums nach und nach zur Behandlung stehen soll.[917] Er wird von Iamblich[918] als der allwissende „Lehrer" erwiesen, dem niemand an die Seite gestellt werden könnte, der als Führer zur Wahrheit geeigneter wäre (§159 p.89,19-22):

> ταῦτα δὴ πάντα φασὶ τὸν Πυθαγόραν παραλαβόντα καὶ συναυξήσαντα τὰς ἐπιστήμας προαγαγεῖν τε καὶ ὁμοῦ σαφῶς καὶ ἐμμελῶς τοῖς αὐτοῦ ἀκροωμένοις δεῖξαι. „Das alles also, sagt man, hat Pythagoras übernommen und bereichert, so daß er die Wissenschaften voranbrachte und sie zugleich klar und aufeinander abgestimmt seinen Hörern darstellte."

---

[917] IVP §158 Geometrie bei den Ägyptern, Arithmetik bei den Phöniziern, Sternenkunde bei Chaldäern. Daß Pythagoras als Erfinder der Musik als wissenschaftlicher Disziplin gilt, wurde zuvor ausführlich erläutert. Vgl. BRISSON/SEGONDS XV. Das Motiv der „Bildungsreisen", das im ersten Teil biographisch ausgestaltet ist (§§13-19), bildet den beweiskräftigen Hintergrund für diese Aussagen. Vgl. auch PVP §6 p.38,15-21.

[918] Wie die direkt folgende Stelle (§§159f. p.89,23-90,20) aufgrund der Dublette *in Nic.* p.5,27 ist auch dieser zusammenfassende Satz meiner Meinung nach Iamblich selbst zuzuschreiben.

Diese abschließende Bemerkung bringt den Aufweis der vollkommenen Weisheit und des unüberbietbaren Reichtums der pythagoreischen Schriften zum Ende.

Das folgende Textstück greift eine Hauptaussage (aus §58) zur Person des samischen Philosophen wieder auf, die nun im Kapitel über die σοφία besondere Bedeutung gewinnt. Iamblich gestaltet in eigenen Worten, wie die Dublette im Nikomachoskommentar (*in Nic.* p.5,27-7,2)[919] verdeutlicht[920], den Kern der - seiner Meinung nach - pythagoreischen Lehre, den Zusammenhang von Wissensbegriff und Ontologie, auf der Grundlage platonischer Philosophie (vgl. Plat. *Prm.* 133D, *Tim.* 27D-28A) aus. Dieser Abschnitt charakterisiert damit Wesen und Wert der neupythagoreischen Weisheit und läßt zugleich Pythagoras als den ersten Metaphysiker erscheinen (p.89,23-90,20).[921]

An dieser Stelle mag erneut deutlich werden, daß der Autor in der seinem Gesamtwerk vorangestellten Lebensbeschreibung schon eine Grundlage für die späteren thematischen Einzelabhandlungen legt, indem er zu erwartende Kerntexte einbaut. Wenn hier am Ende ein Zitat des Archytas (p.90.14-20) als Bestätigung zu lesen ist, entspricht dies Iamblichs allgemeiner Vorliebe für die (vermeintlichen) Werke dieses Autors.[922]

---

[919] Das von Iamblich vermittelte Archytaszitat (p.90,14-16) stand nach Porphyrios' *Kommentar zur Harmonik des Ptolemaios* p.56 DÜRING am Anfang seiner Schrift περὶ μαθηματικῆς. Es wird schon von Nikomachos *Intr. Ar.* p.6,20-22 angeführt, der in leicht abgewandelter Form denselben Anfang wie Porphyrios zitiert, allerdings τὸ ἁρμονικόν als Quelle angibt. Vgl. auch Syrian *in metaph.* CAG VI 1 p.165,13f. KROLL, der wahrscheinlich direkt aus Iamblich schöpft; das Archytaszitat Iambl. *Comm. Math.* 7 p.31,6f. Archytas stand als pythagoreischer Gewährsmann ab dem 2./3. Jh. n. Chr. in hohem Ansehen, vgl. die Quellenangaben THESLEFF *Texts* 2-48. Iamblich selbst sah in Archytas die Quelle für Aristoteles' *Kategorien* und *Physik*, worin ihm später Simplikios folgt; vgl. HOFFMANN *Jamblique exégète d'Archytas* 307-323.

[920] ROHDE *Quellen* 47f. hat die Dublette bei Iamblich rein spekulativ als Zitat aus der (nicht erhaltenen) Pythagorasbiographie des Nikomachos erklären wollen, da einige Gedanken am Anfang von Nikomachos' Einführung in die Arithmetik vorkämen. Daß Iamblich aber dann in seiner Einführung zur Arithmetik des Nikomachos als Kommentierung wiederum ein Nikomachoszitat gebracht haben soll, erscheint unsinnig, wie schon BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 89 A.14 in seiner gewichtigsten Kritik an ROHDE bemerkte, der hier gar eine Art Konzept des Autors zu würdigen weiß: „Der Passus ist Ia. 159f. leidlich gut eingebaut. (...) Iamblich wiederholt seine eigene Paraphrase".

[921] Vgl. RIEDWEG *Pythagoras* 41.

[922] Vgl. HOFFMANN *Jamblique Exégète d'Archytas* und *unten* S.457.

Im überleitenden Satz ist abermals die Urheberschaft und Vermittlung dieser Weisheitslehren in der schon bekannten Weise dem Protagonisten zugewiesen (§161 p.90,21f.):

> περὶ δὲ τούτων ἁπάντων ἐπιστήμας παρέδωκε τὰς οἰκειοτάτας καὶ οὐδὲν παρέλιπεν ἀδιερεύνητον. „Über all diese Gegenstände vermittelte er das angemessenste Wissen und ließ nichts unerforscht beiseite."

Daß Pythagoras als Lehrer ebenfalls die Methoden und Formen der philosophischen Vermittlung kannte, stellt der anschließende Abschnitt heraus (p.90,21-92,3). Als Lehrmethoden für den samischen Philosophen werden

> – ὡς ἔστιν ἀπὸ τῶν Πυθαγορικῶν ὑπομνημάτων εἰδέναι „wie es aus den pythagoreischen Aufzeichnungen zu ersehen ist" –

drei traditionelle Bereiche der formalen Logik (Beweis, Definition, Diairesis), als κοιναὶ ἐπιστήμαι (p.90,22f.) verbucht, welche die neuplatonische Exegese normalerweise auf Platon zurückführt. Für den zeitgenössischen geschulten Hörer war klar, daß hier Pythagoras als „Quelle" für Platon herausgestellt werden sollte, der Ungeschulte sollte gleich zu Anfang des wahren Urhebers des philosophischen Organons versichert werden.[923]

Der Samier wußte seinen Jüngern die Weisheit mit unerschöpflichen kurzen Sinnsprüchen zu erschließen; hier geht es darum, der traditionellen Form pythagoreischer Wissensvermittlung („auf symbolische Weise", p.91,2 συμβολικῷ τρόπῳ)[924], die wir inhaltlich

---

[923] Die Aussagen bewegen sich im Rahmen zeitgenössischer Kommentarliteratur. Die Analytik als *vierte* Methode der Dialektik ist ausgespart, weil sie nach neuplatonischem Verständnis gegenüber den anderen dreien eine Sonderstellung besitzt. Dies wird bei Ammonios *in analyt. prior.* CAG IV 4 p.7,28ff. WALLIES erklärt: τῆς γὰρ διαλεκτικῆς δ΄ εἰσὶν μέθοδοι δυνάμεις οὖσαι καὶ οἱονεὶ βλαστήματα αὐτῆς, διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική· ταύταις ταῖς τρισὶ [sc. den ersten drei] μεθόδοις ἀντίκειται ἡ ἀναλυτική. ἴδωμεν δὲ ἑκάστης τὴν δύναμιν, ἵνα μάθωμεν πῶς ἀντίκειται αὐταῖς. vgl. weiter. Man führt diese Methoden schon auf Platon zurück, vgl. ebd. p.8,9-14: ταύταις δὲ πάσαις κέχρηται ταῖς μεθόδοις ὁ θεῖος Πλάτων πολλαχοῦ, καὶ ἀνυμνεῖ αὐτὰς ἐν διαφόροις, ὡς ἐν τῷ Φαίδρῳ τὴν διαιρετικὴν καὶ τὴν ὁριστικήν, ὡς ἐν τῷ Φιλήβῳ τὴν ἀναλυτικὴν καὶ ἄλλοθί που τὴν ἀποδεικτικήν. ταῦτα καὶ περὶ τῆς ἀναλυτικῆς, ὅτι ἀντίκειται καὶ ταῖς ἄλλαις τρισὶ μεθόδοις τῆς διαλεκτικῆς. Soweit ich sehe, kommt kein Wort des Stammes ἀναλυ- bei Platon vor.

[924] Es handelt sich hierbei um Fragmente aus dem pseudo-pythagoreischen Hieros Logos; vgl. DELATTE *Littérature pythagoricienne* 17; 14f. und im einzelnen

schon ausführlich vorgestellt bekamen (§§103-105), den Wert von apollinischen Orakeln zuzumessen (p.90,25-92,3). Durch diese Art seiner Lehrtätigkeit erwarb sich der Meister gleichsam göttliches Ansehen[925]; als Beweis seiner Verehrung ist wiederum die pythagoreische Schwurformel (p.91,20-92,3 vgl. §150) angefügt, in der Pythagoras diesmal als „Übermittler" (παραδούς[926]), dem Thema des Abschnittes entsprechend, Verehrung erfährt.

Sodann wird auf praktisches Wissen (ἐπιστῆμαι) eingegangen (§§163f. p.92,4-22), wobei neben Musik und Mantik die Heilkunst[927] ausführlicher behandelt ist.

Ein weiterer Abschnitt über den Zusammenhang von Wissen und Erinnerung (od. Gedächtnis μνήμη)[928] schließt sich an. Nach allge-

---

den Kommentar bei BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 196f. Der zweite Spruch ist als Weiterentwicklung der orphischen Lehre später auch Syrianos bekannt, Syrian *in Arist. metaph.* 1082b16 CAG VI p.122,30-123,1 KROLL τοὺς γὰρ ὑποδεξαμένους μὲν παρ' Ὀρφέως τὰς θεολογικὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν ἀριθμῶν, ἐπὶ πλεῖστον δὲ αὐτὰς προαγαγόντας καὶ τὴν ἄχρι τῶν αἰσθητῶν ἐπικράτειαν αὐτῶν ἀναφήναντας καὶ πρόχειρον ἔχοντας ἐπίφθεγμα τὸ ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικε πῶς οὐκ ἄτοπον περὶ τὰ σώματα μόνον καὶ τοὺς συνόντας τοῖς σώμασιν ἀριθμοὺς διατετριφέναι λέγειν; Vgl. OF 317 p.325 KERN.

[925] Man beachte das farbige Vokabular p.91,2 ἀποφοιβάζειν, p.91,3f. ὥσπερ ... ὁ Πύθιος, p.91,10f. ζώπυρα ... ἐναύσασθαι, p.91,11 ἐναποθησαυρίζων, p.91,20 ἐξεθειάζετο.

[926] Zuvor war an der variablen Stelle, an der Pythagoras wohl mit verschiedenen Attributen belegt werden konnte, vom „Finder" die Rede (p.85,4): τὸν ἁμετέρας σοφίας εὑρόντα τετρακτύν, „bei dem, der die Vierzahl unserer Weisheit herausgefunden hat." Als „forme la plus ordinaire et sans doute la plus exacte" will DELATTE *Littérature pythagoricienne* 250 τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν ausmachen. Vgl. Belegstellen ebd. 249 A.1 und zu den verschiedenen Varianten 250-252.

[927] Der gesamte Abschnitt (p.92,7-22) ist eine wohl kaum zufällige lückenlose Anordnung dreier Dubletten. Das erste Textstück über die Diätetik der Pythagoreer wird in §244 völlig unvermittelt in den Zusammenhang nochmals eingefügt (vgl. die Literaturangabe in Anm.851). Die Wiederholung der beiden anderen ist ganz einleuchtend: Das zweite, der Satz zur Bedeutung der Musik für die ὑγιεία, ist die Einleitung zum Themenbereich „Nutzen der Musik für die Erziehung" (*siehe oben* zu §122), das dritte nennt aus dem gleichen Kapitel als praktische Anweisung die Bedeutung von Homer und Hesiod zur Verbesserung der Seele, so daß die beiden letzten Aussagen dieses Kapitel nochmals in Erinnerung rufen sollen. Zur pythagoreischen Diätetik vgl. WÖHRLE 35-49, der sich der gemäßigten Ansicht BURKERTs (*Weisheit und Wissenschaft* 272f.) anschließt und der Kroton als Vermittlungsort alter medizinischer Tradition ansieht, „die in Verbindung auch mit dem östlichen Kulturkreis stand und sicher nicht erst mit Pythagoras begann." Man könnte in diesem Zusammenhang noch IVP §208 anführen.

meinen Überlegungen zum Wert des Gedächtnisses für das Wissen (p.92,23-93,8)[929] wird über die Gedächtnisübungen der Pythagoreer berichtet (93,8-23). Abschließend gibt Iamblich die Begründung für diesen Umgang mit der Weisheit (IVP §166 p.93,22f.):

> οὐδὲν γὰρ μεῖζον πρὸς ἐπιστήμην καὶ ἐμπειρίαν καὶ φρόνησιν τοῦ δύνασθαι μνημονεύειν. „Denn nichts ist wichtiger für Wissen und Erfahrung und Nachdenken, als sich erinnern zu können."

Das Thema σοφία findet seinen Abschluß in der Darstellung des Erfolges der pythagoreischen Weisheit (§166 p.93,24-94,12), die in ganz Italien Philosophen, Dichter und Gesetzgeber hat hervorsprießen lassen. Alle kulturellen Leistungen sind schließlich auf Pythagoras zurückzuführen, um dessentwillen das Land sogar „Großgriechenland" genannt würde, - was vielleicht auf den Historiker Timaios zurückgeht (vgl. FgrHist 566 fr.13a; IVP §30 p.17,19). Berühmtheiten wie die Vorsokratiker Empedokles und Parmenides werden in diese pythagoreische Tradition gestellt. Der von Iamblich hier angeführte Komödiendichter Epicharm wird selbst vom Christen Theodoret noch in späterer Zeit als Autorität angeführt, die ihre Zuhörer auf das Göttliche hinweist und gar zum Glauben (πιστίς) ermuntert.[930]

Rekurrierend auf diesen unglaublichen Lehrerfolg des Pythagoras schließt der Autor das Kapitel ab (§166 p.94,9-12):

> περὶ μὲν οὖν τῆς σοφίας αὐτοῦ καὶ πῶς ἅπαντας ἀνθρώπους ἐπὶ πλεῖστον εἰς αὐτὴν προεβίβασεν, ἐφ' ὅσον ἕκαστος οἷός τε ἦν μετέχειν αὐτῆς, καὶ ὡς παρέδωκεν αὐτὴν τελέως, διὰ τούτων ἡμῖν εἰρήσθω. „Über seine Weisheit also und wie er alle Menschen am weitesten zu ihr voranbrachte, inwieweit es jeweils für jemanden möglich war, an ihr Anteil zu haben, und

---

[928] Vgl. BLUM, H.: Die antike Mnemotechnik (Spudasmata 15), Hildesheim 1969, 40f. Als Erfinder der Mnemotechnik wird normalerweise Hippias in Anspruch genommen.

[929] Daß hier zwei Sätze gleichen Inhaltes aufeinanderfolgen und deshalb zwei zugrundeliegende Berichte erkennbar seien, wie ROHDE *Quellen* 157 meint, kann ich nicht erkennen. Vgl. auch Diodor X 5,1 zu den Gedächtnisübungen.

[930] Vgl. Theodoret *Graec. affect. curat.* I 82; VI 22; I 88 Προυργιαίτατον ἄρα χρῆμα ἡ πίστις· κατὰ γὰρ δὴ τὸν Ἐπίχαρμον, τὸν Πυθαγόρειον λέγω, νοῦς ὁρᾷ, καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά. Dieser Ausspruch findet sich an späterer Stelle IVP §228 (vgl. Anm.1046).

wie er sie in vollendeter Weise vermittelte, soll damit gesprochen sein."

Gerechtigkeit - δικαιοσύνη (§§167-186)

Der Abschnitt über die Gerechtigkeit weist nach allgemeiner Ansicht[931] neben häufigen Übergangsstücken einige selbständige Teile des Iamblich auf. Insgesamt erscheint diese Darlegung abgerundeter und klarer strukturiert als die anderen Tugend-Kapitel. Die „Einleitung" lautet (§167 p.94,13-18):

> Περὶ δὲ δικαιοσύνης, ὅπως αὐτὴν ἐπετήδευσε καὶ παρέδωκε τοῖς ἀνθρώποις, ἄριστα ἂν καταμάθοιμεν, εἰ ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρχῆς κατανοήσαιμεν αὐτὴν καὶ ἀφ' ὧν πρώτων αἰτίων φύεται, τήν τε τῆς ἀδικίας πρώτην αἰτίαν κατίδοιμεν· καὶ μετὰ τοῦτο ἂν εὕροιμέν τε, ὡς τὴν μὲν ἐφυλάξατο, τὴν δ' ὅπως καλῶς ἐγγένηται παρεσκεύασεν. „Über die Gerechtigkeit,- wie er sie praktizierte und sie an die Menschen weitergab, möchten wir am besten verstehen, wenn wir sie von ihrem ersten Urprung her erfassen, aus welchen anfänglichen Ursachen sie erwächst, und die erste Ursache der Ungerechtigkeit einsehen. Und danach können wir befinden, daß er sich vor der einen in acht nahm und die andere zu Wege brachte, damit sie sich recht schön einbürgerte."

In Anlehnung an die platonische Auffassung (Plat. *R.* 462Bff.; vgl. Thuk. II 37), die nach Iamblichs Darstellung ausdrücklich auf Pythagoras zurückgeht (§167 p.94,22)[932], wird zunächst die Gerechtigkeit in ihren Grundlagen und Ursprüngen definiert (p.94,19f.):

> ἀρχὴ τοίνυν ἐστὶ δικαιοσύνης τὸ κοινὸν καὶ ἴσον καὶ τὸ ἐγγυτάτω ἑνὸς σώματος καὶ μίας ψυχῆς ὁμοπαθεῖν πάντας. „Ursprung der Gerechtigkeit ist Gemeinsamkeit, Gleichheit und daß alle fast wie ein Körper und eine Seele empfinden."

---

[931] Selbst ROHDE *Quellen* 157 will schon zugestehen: „Hier zeigt Jamblich eine bei einem so elenden Stoppler schon bemerkenswerthe Selbständigkeit, indem er meist aus Brocken seiner Lectüre ein buntes Allerlei herstellt, an dem wenigstens die unruhige Unordnung der Reihenfolge und die das Einzelne nothdürftig verknüpfenden Betrachtungen sein eigenes Werk sind." Vgl. BERTERMANN *De Iamblichi fontibus* 76, der §§167-173 (ohne genauere Besprechung; vgl. aber ebd. 74) als Eigenkomposition Iamblichs anerkennt.

[932] Das gleiche Muster wie IVP §131; dazu O'MEARA *Plato's Republic* 195f.

Daß Pythagoras diese Auffassung am besten von allen Menschen (p.94,23 ἄριστα ἀνδρῶν κατεσκεύασεν) umgesezt hat, wird danach anhand des Konzeptes der pythagoreischen Lebensgemeinschaft verdeutlicht (p.94,23-95,3):

> κοινὰ γὰρ πᾶσι πάντα καὶ ταὐτὰ ἦν, ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτητο. „Gemeinsam gehörte allen alles ohne Unterschied, privat besaß keiner etwas."

So habe der Schulgründer die Gerechtigkeit von ihrem allerersten Ursprung aus am besten auf festen Grund gestellt (p.95,2f.). Der Philosoph wird hier eindrücklich als der eigentliche Erfinder einer gerechten Lebensordnung stilisiert. Nach einem neuen Gedanken, daß die οἰκείωσις[933] zwischen den Menschen, ihr gegenseitiges Vertrautwerden, die wichtigste Grundlage eines solchen gerechten Gemeinschaftslebens darstellt (p.95,3-95,16), wird abermals die Bemerkung eingeschoben (§169 p.95,14-16):

> ἐκ δὲ ταύτης δῆλον ὅτι καὶ τὴν δικαιοσύνην εἰσῆγεν ἀπ' ἀρχῆς τῆς κυριωτάτης παραγομένην. „Aufgrund dieser hat er auch die Gerechtigkeit eingeführt, die sich von ihrem eigentlichen Anfang her einstellte."

Iamblich verwendet an dieser Stelle im Hinweis auf die gegenseitige Rücksicht zwischen Tier und Mensch, die in der Lehre des Pythagoras ihren Ursprung hat (p.95,12 οἰκειώσας), das Argumentationsschema, das in der rhetorischen Frage des πόσῳ μᾶλλον („Um wieviel mehr ... ?") gipfelt[934] und damit der Realisierung der Gerechtigkeit innerhalb der menschlichen Lebensgemeinschaft, der die logische Seele gemeinsam ist, einen um so höheren Rang zumißt; die ethische Qualität der durch Pythagoras initiierten (ἐνεστήσατο/εἰσ-

---

[933] Es wird deutlich, daß Pythagoras als Urheber aller philosophischen Konzepte herausgestellt werden soll, wenn auch ein stoischer Gedanke nur begrifflich angedeutet wird, der bei weitem nicht dem Gesamtkonzept der οἰκείωσις Genüge leistet. DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 183 A.2 sprechen hier vom „Stoic concept of οἰκείωσις"; vgl. ENGBERG-PEDERSEN, T.: The stoic theory of Oikeiosis, Aarhus 1990.

[934] Dasselbe Argumentationsmuster (Tier-Mensch) findet sich im NT bezüglich der Sorge Gottes um den Menschen, die seine Sorge um die Vögel noch bei weitem überbieten muß; vgl. Lk 12,24 πόσῳ μᾶλλον ὑμεῖς διαφέρετε τῶν πετεινῶν. Überhaupt ist die mit πόσῳ μᾶλλον eingeleitete rhetorische Frage im NT signifikant oft auszumachen.

ἦγεν) Lebensform ist herausgestellt, die alles bisher Dagewesene überbietet.

In einem weiteren Beweisgang wird die Hauptfigur als optimaler „Hausvater" vorgestellt, der ebenso die Kunst des Haushaltens (οἰκονομία) wie die Philosophie beherrsche.[935] Die Ökonomie stellt als ἡ περὶ τὸν οἶκον δικαία διάθεσις (§169 p.95,20f., „die gerechte Ordnung im Hauswesen") eine weitere der Grundlagen (p.95,19f. ἀρχή) für die gerechte Gesamtordnung (εὐταξία) der Städte dar (p.95,15-96,4). Zur Konkretisierung ist die wahrscheinlich auf Timaios' Geschichtswerk zurückgehende „Familiengeschichte" (zu IVP §170 vgl. PVP §4) des Philosophen eingeschoben.

Nach der Illustration der Anfänge und Grundlagen (ἀρχαί) der Gerechtigkeit, als deren Initiator der Schulgründer angegeben werden kann, stehen – wie im einleitenden Satz des Kapitels in Aussicht gestellt – die Vorkehrungen gegen Ungerechtigkeit (p.96,4-100,10) zur Behandlung.

Hier sind zunächst philosophisch-soziologische Gemeinplätze, die die Faktoren für den Verfall von Staaten benennen (IVP §171 p.96,9f. τρυφή Schwelgerei, ὕβρις Anmaßung, ὄλεθρος Verderben[936]), als Lehre des Pythagoras ausgewiesen. Unter den Maßnahmen gegen Ungerechtigkeit erscheinen zuvor schon zitierte pythagoreische Anweisungen (IVP §171):

> νόμῳ βοηθεῖν καὶ ἀνομίᾳ πολεμεῖν.[937] „Hilf dem Gesetz und kämpfe gegen Ungesetzlichkeit!"

---

[935] Die Sorge des Proklos um seine Schüler wird in der *Vita* des Marinos mit dem Vater-Bild beschrieben; vgl. Marinos *Vita Procli* 17,417f. ὡς κοινός τις πατὴρ καὶ αἴτιος αὐτοῖς τοῦ εἶναι γενόμενος. Vgl. die Anweisung IVP §198 p.109,2f. ὡς ἂν πατὴρ σπουδαῖος πρὸς τέκνα σχοίη. Es handelt sich zugleich um ein Motiv der Lobredentopik; vgl. Xenophon *Ages.* 7,3 ὃς καὶ πρὸς τοὺς διαφόρους ἐν τῇ πόλει ὥσπερ πατὴρ πρὸς παῖδας προσεφέρετο. Zum Rang des Vaters in neupythagoreischem Schrifttum vgl. Schöllgen, G., Art. ‚Haus II (Hausgemeinschaft)', RAC 13 (1986), 828f.; zur Ökonomik der Neupythagoreer ebd. 819-821.

[936] In den Pseudopythagoreischen Schriften ist diese Begriffsabfolge des öfteren zu finden; vgl. THESLEFF *Texts* 61, 153 (Phintys), 104f. (Kallikratidas). Der Gedanke, daß durch die ὕβρις der Staat zu Fall kommt, ist schon ausgeprägt in den Elegien des Solon (frr.4 und 13 IEG II WEST) und bei Theognis (172-241 IEG I) angelegt.

[937] Zum ersten Mal steht diese allgemein bekannte Anweisung §100 p.58,3 (vgl. Anm.807); in §223 p.120,21 erscheinen beide Gebote zu Beginn einer ganzen Dublettenreihe.

εἴργειν τε καὶ ἀπωθεῖσθαι τὴν τρυφὴν καὶ συνεθίζεσθαι ἀπὸ γενετῆς σώφρονί τε καὶ ἀνδρικῷ βίῳ. "Verdränge und verstoße die Schwelgerei und gewöhne dich von klein auf an eine besonnene und mannhafte Lebensweise!"

Mit einer klaren redaktionellen Überleitung wird danach ein neuer Aspekt (p.96,14-97,19) zum Thema „Vermeidung von Ungerechtigkeit" eingeführt (IVP §172 p.96,14-16):

πρὸς τούτοις ἄλλο εἶδος δικαιοσύνης κάλλιστον κατεστήσατο, τὸ νομοθετικόν „Zu dem richtete er eine andere Art der Gerechtigkeit ein, – die edelste, die Gesetze gibt."

Die Gesetzgebung (τὸ νομοθετικόν) wird gegenüber der Jurisdiktion (τὸ δικαστικόν) abgegrenzt. In dieser Unterscheidung begegnen wir der Dichotomie (διαίρεσις), wie sie der spätere Neuplatonismus innerhalb der Definition des praktischen Philosophen mit explizitem Verweis auf die Platoniker vornimmt.[938] Im folgenden wird klar, daß schon für Iamblich diese beiden Bereiche die Aufgaben des politischen Philosophen umreißen. Ebenso finden wir neben dem politischen Aspekt im vorangegangenen Abschnitt – ganz der (neu)platonischen Dreiteilung entsprechend (vgl. Anm.938) – die Ethik (p.94,23 ἐν τοῖς ἤθεσι τὸ ἴδιον πᾶν ἐξορίσας ... „jede ‚Eigenheit' im Verhalten ausgrenzend ...") und die οἰκονομία des „praktischen Philosophen" Pythagoras gesondert angesprochen.

Der Autor weist auf die pythagoreische Provenienz der berühmtesten Gesetzgeber (vgl. IVP §130, §30) hin[939], die von ihren Mitbürgern mit gottgleichen Ehren (IVP §172 p.97,2 ἰσόθεοι τιμαί) bedacht worden seien (p.96,20-97,7). Hierin ist ein typischer Lobreden-Topos zu erkennen, der den Anschluß für das Negativbeispiel des Heraklit[940] bietet.

---

[938] Vgl. Ammonios *in Porphyrii Isagogen* CAG IV 3 p.15,11ff. BUSSE, wo die praktische Philosophie in die drei Bereiche Ethik, Ökonomie und Politik unterteilt und die Zweiteilung νομοθετικόν – δικαστικόν (ausgehend vom „Politischen") als weitere Untergliederung für jeden einzelnen dieser Bereiche angegeben wird. Vgl. auch Elias *Prolegomena philosophiae* 12 CAG XVIII 1 p.32,26-29 BUSSE; David CAG XVIII 2 p.75,33-76,1 BUSSE.

[939] Die altehrwürdigen Gesetzgeber wurden von den Pythagoreern für sich vereinnahmt, um damit Anspruch auf höhere Authentizität und Glaubhaftigkeit ihres politischen Archegetentums zu erheben. Schon Cicero *leg.* II 14f. zweifelte (in Anlehnung an Timaios) überhaupt an der Historizität des Zaleukos und bringt eine Affinität zum Pythagoreismus nicht zur Sprache.

[940] Vgl. Heraklit VS 22 B121 und den Kommentar bei KIESSLING I 363 A.27.

Eine Episode über die sagenhafte Gestalt des Geten „Zalmoxis" (p.97,7-19) und dessen „politisches" Wirken wird wortwörtlich aus einer Vorlage abgeschrieben[941] und der aktuelle (ἔτι καὶ νῦν)[942] „Glaube" und die Seelenlehre der Galater auf dessen Lehren zurückgeführt.[943] Wie den Zauberer Abaris baut Iamblich auch diese allgemein bekannte Sagengestalt, die uns bei Herodot zum ersten Mal begegnet (IV 95f.), in seine Darstellung ein.[944]

---

[941] Das erkennt man an dem Verweis καθάπερ καὶ ἐν ἀρχῇ δεδηλώκαμεν (IVP §173 p.97,11), der im Iamblichtext keinen Bezugspunkt hat, wie schon ROHDE *Quellen* 153 angemerkt hatte.

[942] Das kann nicht nur in eine Zeit passen, in der die besagten Völker noch nicht zum Römischen Reich gehörten, also vor 25/24 v. Chr., wie DILLON/HERSHBELLL 187 A.9 meinen. Vgl. STROBEL, K., Art. ‚Galatia', DNP 4 (1998), 741-745, wonach sich Galatien lange als relativ immuner Kulturraum erhält. Zur Fortdauer ihrer ethnischen Kultur vgl. ders.: Die Galater. Geschichte und Eigenart der keltischen Staatenbildung auf dem Boden des hellenistischen Kleinasien, Bd. I, Berlin 1996, 139-142.

[943] Diese Lehren finden Erwähnung bei Diodor IV 28,6 in seinem Exkurs über die Galater, deren Seelenlehre dort direkt auf Pythagoras zurückgeführt wird. Caesars Aussagen über die Druiden bei den Galliern, den Vorfahren der Galater, sind offensichtlich von derselben Vorlage abhängig (*BG* VI 14,5): *In primis hoc volunt persuadere non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant metu mortis neglecto.* ~ IVP §173 p.97,14-17 (ἔτι καὶ νῦν οἱ Γαλάται πάντες καὶ οἱ Τράλλεις καὶ) οἱ πολλοὶ τῶν βαρβάρων τοὺς αὐτῶν υἱοὺς πείθουσιν, ὡς οὐκ ἔστι φθαρῆναι τὴν ψυχήν, ἀλλὰ διαμένειν, τῶν ἀπο θανόντων, καὶ ὅτι τὸν θάνατον οὐ φοβητέον, ἀλλὰ πρὸς τοὺς κινδύνους εὐρώστως ἐκτέον. Vgl. auch Ammianus Marcellinus, der eine Zusammenstellung der Kenntnisse über die Gallier von Timagenes (2. H. 1. Jh. v. Chr.) anführt, XV 9,8 *ceteris drysidae ingeniis celsiores, ut auctoritas Pythagorae decrevit, sodaliciis astricti consortiis quaestionibus occultarum rerum altarumque erecti sunt et despectantes humana pronuntiarunt animas immortales.*

[944] Dort Σάλμοξις statt Ζάμολξις (vgl. Herodian Περὶ ὀρθογραφίας GG III 2 p.514,25 LENTZ Ζάμολξις. λέγεται καὶ Ζάλμοξις καὶ Σάλμοξις), zur Tradition um diese Gestalt vgl. auch PVP §§14f. Die von Herodot erzählte Geschichte vom Leben in der Höhle (vgl. Strabo VII 3,5) wird später von Hermipp (vgl. DLVP 41 = FgrHist IV A3 1026 fr.24 mit Kommentar ebd. 263-276) in abgewandelter Form von Pythagoras selbst (vielleicht zur Parodie einer ernstgemeinten Unterwelts-Erzählung des Herakleides Pontikos) erzählt; vgl. GOTTSCHALK *Heraclides* 117f.; Anm.101. Zalmoxis zählt in der gesamten Antike zu den großen sagenhaften Lehrern, die von göttlicher Natur sind und durch Zauber Wunder bewirken können. Platon (*Chrm.* 158B) nennt ihn mit Abaris einen Zauberer (ἐπῳδός). Diodor (I 94) bringt Zalmoxis mit Zoroaster und Mose zusammen. Celsus (Orig. *contra Celsum* II 55 p.178,12 KOETSCHAU) stellt ihn als Wundermann in eine Reihe mit Jesus. Die Druiden der Galater und die Kelten galten Celsus als altehrwürdig und weise (Orig. *contra Celsum* I 16 p.68,21 KOETSCHAU). Hippolyt *haer.*

Als weiterer Schutz gegen aufkommende Ungerechtigkeit wird die theokratische Gesinnung der Pythagoreer vorgestellt. Diese Lehre von der Götterherrschaft, die den Menschen vor Unrechtstaten zurückschrecken läßt, ist der gemeinsame Hintergrund für die beiden folgenden Unterabschnitte (p.97,19-100,3).

Zuerst wird eine Theorie zum Zusammenhang zwischen der pythagoreischen Vorstellung einer alles überblickenden göttlichen Allmacht und dem Erfordernis des gerechten Handelns (IVP §174) vorausgeschickt; diese Gedanken finden sich schon in anderen pseudepigraphischen Pythagorica und gehen letztlich auf Platons *Gesetze*, Buch X, zurück.[945]

Die Anweisung, nach dem Göttlichen und dem Dämonischen müsse man die Eltern und das Gesetz am höchsten achten, die Verurteilung der Anarchie und die Hochachtung der väterlichen Gesetze stammen, wie wir aus den Exzerpten bei Stobaios ersehen, wörtlich aus Aristoxenos[946], werden aber von Iamblich hier passend in den Gesamtzusammenhang eingebaut (p.98,15-24).

I 25 (vgl. ebd. I 2,17) macht ihn zum Lehrer der keltischen Druiden. Wann die hier vorliegende Zusammenfügung verschiedener Traditionen und die Verbindung Pythagoras – Zalmoxis – Geten – Galater zum ersten Mal aufkommt, ist schwerlich auszumachen; zur oben angeführten Caesar-Stelle vgl. MALITZ, J.: Die Historien des Poseidonios, (Zetemata 79) München 1983, 423 mit A.98 und 191. Jedenfalls galt der getische (Halb-)Gott zur Zeit Iamblichs als einer der großen Menschheitslehrer.

[945] Vgl. BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 199 zu §174. WEHRLI *Aristoxenos* gibt p.97,23-98,24 als Aristoxenosfragment 32 an. Sicher ist nur p.98,15-22 (vgl. Anm.946).

[946] Die Anweisung findet sich in entsprechender Abfolge außer bei Isokr. *or.* 1,13 in der ps.-aristotelischen Schrift *De virtutibus et vitiis* Kap. 5, 1250b20ff.; vgl. dazu den ausführlichen Kommentar SCHMIDT, E.A.: Aristoteles. Über die Tugend, Berlin ^{3}1986, 88-94; ebd. zur Beziehung zum *Carmen aureum*. Der vorliegende Abschnitt (IVP §175f. p.98,15-21) gibt außerdem einige Fragen auf, wenn man ihn mit den beiden Exzerpten aus Aristoxenos Schrift über die pythagoreischen ἀποφάσεις bei Stobaios (IV 25,45 und IV 1,49) vergleicht, weil bei Iamblich das eine Zitat (Stob. IV 1,49 p.15,3-6 ~ p.98,17-20) mitten in das andere (Stob. IV 25,45 p.628,19-24 ~ IVP p.98,15-17 + 20-22) eingeschoben ist. Am ehesten kann diese Feststellung wohl einen Hinweis auf die Exzerpiertechnik des Stobaios geben, der seine Auszüge nach strengen thematischen Gesichtspunkten angefertigt hätte (*siehe unten* Anm.989). Zum textkritischen Problem p.98,21 μακρῷ (Charondas bei Diod. XII 16,3)/μικρῷ vgl. CAMASSA *Il mutamento* 471, nach dem sowohl Iamblich als auch Aristoxenos κἂν ᾖ μικρῷ χείρω ἑτέρων (wie v. ALBRECHT *Übersetzung* gegen DEUBNER) geschrieben und Aristoxenos wahrheitsgetreuer als Aristoteles die Gesetzeslehre der Pythagoreer wiedergegeben habe.

Nach diesen aus der Quelle stammenden Einzelbetrachtungen erscheint ein eingeschobener allgemeiner Satz, der die Grundaussage verdeutlicht, die Lebensweise des Pythagoras habe seinen Worten entsprochen, und der zu einem Einzelbeispiel überleitet (IVP §176 p.98,24-26):

> πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα τῆς πρὸς θεοὺς ὁσίας ἐχόμενα ἔργα διεπράξατο, σύμφωνον ἑαυτοῦ τὸν βίον τοῖς λόγοις ἐπιδεικνύων· οὐ χεῖρον δ' ἑνὸς μνημονεῦσαι, δυναμένου καὶ τὰ ἄλλα σαφῶς ἐμφαίνειν. „Auch viele andere Leistungen, die mit seiner frommen Gesinnung den Göttern gegenüber im Zusammenhang stehen, hat er vollbracht, und hat damit bewiesen, daß seine Lebensweise im Übereinklang mit seinen Worten stand. Es ist nicht ganz verkehrt eine einzelne Begebenheit in Erinnerung zu rufen, die auch das übrige deutlich veranschaulicht."

Nach diesen einleitenden Worten, die uns nebenbei über zwei konzeptionelle Grundgedanken des *Biographen* in Kenntnis setzen, bringt Iamblich die zuvor unter den politischen Leistungen verbuchte nur andeutungsweise angerissene Episode (IVP §133) nun in voller Länge (§§177f. p.99,1-100,3).[947]

Was an anderer Stelle erzählt wurde, um die göttliche Aura des Samiers im Bereich des Politischen herauszustellen, erhält hier eine eminent apologetische Tendenz.[948] Ihm wird die Anmaßung, sich

---

[947] Zu beachten sind die einführenden Worte (§176 p.98,24-27 ἀνυσιμώτατον ... εἶναι τὴν τῶν θεῶν ἀρχήν „am Wirkungsvollsten sei die Herrschaft der Götter"), die sich auf die einleitenden Worte des Gesamtthemas (§174 p.97,19-23 ἄλλα τῆς πρὸς θεοὺς ὁσίας ἐχόμενα ἔργα „andere Leistungen, die mit seiner frommen Gesinnung gegenüber den Göttern zusammenhängen") beziehen und wie diese von Iamblich selbst stammen werden. Die folgende Darstellung hat weder mit der (auf Timaios beruhenden) in Diodors Geschichtswerk XII 9,2-4 noch mit der des Herakleides (vgl. Athen. *Deipn.* 521Ef.) irgend etwas gemein, weshalb LÉVYs (*Recherches* 126) spekulativer Versuch, die Stelle retrospektiv auf einen Autor zurückzuführen, der vor Timaios und Herakleides eine Vermischung der Sage gebracht habe, die später in den Werken der beiden Autoren entwirrt worden wäre, keine wirkliche Stütze hat. Auch BERTERMANNs Hypothesen (*De Iamblichi fontibus* 50-55), die auf die nämlichen Autoren rekurrieren, bleiben reine Spekulation. Nach ihm ist natürlich (in Anlehnung an ROHDE *Quellen* 158) Apollonios der Verfasser bzw. Endredaktor der vorliegenden Stelle. Wer auch immer der Autor sein mag, seine Eigenleistung ist weit größer als der Beitrag der angeblichen Quellen.

[948] Einige Motive erinnern an das Erste Testament (Elia), so z.B. die Verspottung des Propheten, der selbstgewiß den Spötter bloßstellt. Beachtenswert ist die

selbstherrlich als Apoll auszugeben, von Seiten der feindlichen Partei, der sybaritischen Gesandtschaft, zum Vorwurf gemacht (IVP §177 p.99,14-15):

> ὅθεν ἠτιῶνται αὐτὸν Ἀπόλλωνα φάσκειν εἶναι. „Von daher warfen sie ihm vor, daß er sich als Apoll ausgebe."

Auf diesem Hintergrund kann die bekenntnishafte Apologie der Krotoniatischen Ratsherren am Schluß der Passage um so wirkungsvoller exponiert werden (§178 p.99,29-100,3):

> καὶ Πυθαγόρᾳ προσκόπτειν ἀπενοήθησαν, ὑπὲρ οὗ, πάλιν ἐξ ἀρχῆς, ὥσπερ οἱ μῦθοι παραδεδώκασιν, ἁπάντων ἐμψύχων τὴν αὐτὴν φωνὴν τοῖς ἀνθρώποις ἀφιέντων, μηδὲ τῶν ἄλλων ζώων μηδὲν ἂν τολμῆσαι βλασφημεῖν. „Sie sind nun von Sinnen gekommen, auch den Pythagoras zu verschmähen, über den, selbst wenn wieder von neuem, wie in den Mythen überliefert, alle beseelten Wesen Menschenstimme von sich gäben, nicht einmal ein anderes Lebewesen lästerlich zu sprechen wagte."

Klar wird durch eine redigierende Bemerkung zu einem weiteren Mittel der Abschreckung übergeleitet (§179 p.100,3-5):

> καὶ ἄλλην δὲ μέθοδον ἀνεῦρε τοῦ ἀναστέλλειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τῆς ἀδικίας „Auch ein anderes Mittel erfand er, um die Menschen von der Ungerechtigkeit abzubringen."

Noch einmal wird die Jenseitsvorstellung des Seelengerichtes im Hades und die daraus resultierende Verpflichtung für das Verhalten referiert (p.100,3-10), die noch aus dem Frömmigkeitskapitel (§155, vgl. S.370 mit Anm.906) bekannt sein sollte. Neben dem Bewußtsein der ständigen Beobachtung durch die Götter zwingt dieses eschatologische Argument, von Iamblich am Ende der grundsätzlichen Überlegungen ausgeführt, den Menschen zum rechten Handeln. Die prägnante Formulierung, daß im Hades die Beurteilung stattfinde, verweist auf den Gerichtsmythos in Platons *Gorgias*, den Sokrates als Wahrheit (523A2 ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα) bezeichnet hatte.[949] Dieser beinhaltet die Forderung zu jenen beiden Tugenden, die

---

Symbolhandlung des Waschens, um sich vor seelisch-geistiger Verunreinigung zu schützen und zugleich unausgesprochen den Mörder anzuklagen.

[949] Der mythologische Hintergrund wird in Platons *Gorgias* 523A-527A von Sokrates breit geschildert. Als Aufhänger dient dort ebenso der „Abschreckungsgedanke" (*Grg.* 522E): αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθνήσκειν οὐδεὶς φοβεῖται, ὅστις μὴ

sich auf die Verpflichtung gegenüber Gott und den Menschen beziehen, nämlich fromm und gerecht zu leben.[950] Folgerichtig erinnert Iamblich sowohl im Frömmigkeitskapitel als auch im Gerechtigkeitskapitel an das Endgericht.

Nun können pythagoreische Lehren zur Gerechtigkeit vorgetragen werden (p.100,10-102,32). Diese kann mittels der Geometrie, somit auf höchster theoretischer Ebene, und hier ist an den „Satz des Pythagoras" gedacht, zur Darstellung kommen (§179 p.100,10-17). In diesen Darlegungen wird deutlich, daß auch die mathematischen Wissenschaften, die Iamblich in den nächsten Büchern vorzustellen gedenkt, in ein philosophisches Gesamtkonzept gehören, in dem Ethik und theoretische Wissenschaften miteinander in komplementärer Beziehung stehen. Beide sind bei Iamblich (in Anlehnug an Platon) in ein philosophisches Gesamtkonzept vereinigt.[951]

Die pythagoreische Theorie ist aber immer praxisbezogen (§180 p.100,17-19):

> ἐπεὶ δὲ καὶ ἐν τῇ πρὸς ἕτερον χρείᾳ ἔστι τις δικαιοσύνη, καὶ ταύτης τοιοῦτόν τινα τρόπον λέγεται ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων παραδίδοσθαι. „Da es auch im mitmenschlichen Umgang eine Art Gerechtigkeit gibt, überlieferten die Pythagoreer, wie man annimmt, etwa folgende Art ihrer Ausübung."

Es geht um die Lehre der „Konvenienz" (τὸ εὔκαιρον), die sowohl den „rechten Zeitpunkt" betrifft wie auch die angemessene Umgangsform anderen Alters-, Ranggruppen und Personen verschiedenen Vertrauensgrades gegenüber (p.100,17-101,20).[952] Am Ende die-

---

παντάπασιν ἀλόγιστός τε καὶ ἄνανδρός ἐστιν, τὸ δὲ ἀδικεῖν φοβεῖται· πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἅιδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστιν. „Das Sterben an sich fürchtet keiner, der nur ein bißchen Verstand besitzt und nicht völlig feige ist, aber Unrecht Tun fürchtet man. Denn daß eine Seele, die von vielen Unrechtstaten nur so strotzt, in den Hades kommt, ist das Äußerste aller Übel."

[950] Vgl. DIHLE *Der Kanon der zwei Tugenden* 8-23 zur Tradition dieses Zweitugendkanons. Für das Ziel aller platonischen Philosophie bildet er die Grundvoraussetzung (Plat. *Tht.* 176B): ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

[951] Vgl. auch oben §§130f. die geometrische Darstellung der besten Staatsverfassung.

[952] Vgl. dazu auch die Pythagorasrede vor den Ratsherren IVP §49; wo die Lehre angedeutet wird, in §95 ist die ἀκαιρία die Folge der ἀγριότης („Wildheit"). In Ps.-Iambl. *theol. ar.* p.70,24 (vgl. ebd. p.59,3ff.; 71,3ff. ; Prokl. *in Alc.* 124,10f.) ist die Siebenzahl als καιρός bezeichnet. Vgl. auch das Echo der καιρός-Diskussion

ses Themenbereiches wird mit der Feststellung geschlossen, daß die vielgestaltige Art der angemessenen Verhaltensweise (IVP §181 p.101,8 ποικίλη τις καὶ πολυειδὴς[953] ἡ τοῦ καιροῦ χρείαν), bis zu einem gewissen Grade lehrbar sei (IVP §182 p.101,15 μέχρι μέν τινος διδακτόν), eine Bemerkung, in der die Grundintention unserer protreptisch-propädeutischen Einführungsschrift durchschimmert.[954]

Ein weiterer Unterabschnitt, der zum Bereich der Lehre gehört, behandelt die Bedeutung der ἀρχή („das Erste/das Herrschaft ausübende") bei den Pythagoreern (IVP §§182-184 p.101,20-102,23)[955], die in allen Bereichen (ἐπιστήμη, ἐμπειρία, γένεσις) den größten Wert habe (p.101,21 ἐν παντὶ ἕν τι τῶν τιμιωτάτων). Für die pythagoreische Lehre ist der Uranfang die Zahl, die den Kosmos, die gesamte Weltordnung, mit ihren „gerechten" Verhältnissen bestimmt. Die folgenden Ausführungen sprechen von ihrer Bedeutung für den Menschen. Zum einen kann diese ἀρχή als Anfang bzw. Prinzip verstanden werden (§§182f. p.101,25-102,5), ohne deren Kenntnis nichts „Gesundes" (ὑγιές §183 p.102,4) zu entstehen vermag. Eine „anderes Erstes" (ἑτέρα ἀρχή p.102,5) ist dasjenige der Herrschaft (§§183f. p.102,5-23), wozu genauso das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler zu zählen ist (p.102,10-23), das nur auf Freiwilligkeit

---

bei Proklos *in Alc.* 120,12-124,27 WESTERINK, die anhebt beim medizinischen, hippokratischen Verständnis. Iamblich ordnet außerdem Aussagen über den Zorn bei Aristoteles (*EN* 1126a32-35 vgl. IVP p.101,8-10) in seine Kategorie des καιρός ein.

[953] Vgl. zur Ausdrucksweise §205 p.112,10f., was auf denselben Verfasser hinweisen dürfte. Wenn wir in §160 p.90,17f. (= *in Nic.* p.6,23f.) die gleiche Wortwahl Iamblich selbst zuschreiben können (vgl. Anm.920), ist das ein starkes Argument für seine Verfasserschaft. Zu dieser Diktion MEWALDT 16, mit Anführung von Stob. III 10,66, aber ohne Berücksichtigung von IVP §160; es scheint sich also um eine aus der pythagoreischen Tradition (Aristoxenos) stammende Wendung zu handeln, die sich auch Iamblich zu eigen macht.

[954] Das Wort ἀπαράλογον, das ich in der griechische Literatur nur hier nachweisen kann (deshalb wohl COBETs Konjektur ἀπαραλόγιστον, die NAUCK übernimmt; vgl. auch IVP §115 p.66,14), verweist höchstwahrscheinlich auf einen nachchristlichen Autor, wie eine Sichtung der Fundstellen für die Wörter des Stammes ἀπαραλογ- ergibt. Es kann sich hier jedenfalls kaum um eine *direkte* Übernahme aus Aristoxenos handeln, wie ROHDE *Quellen* 158f. für die §§180-183 vermutet.

[955] Daß die Lehre über die ἀρχή für die Neuplatoniker in engem Zusammenhang mit derjenigen über den καιρός steht, bestätigt uns Proklos im Alkibiades-Kommentar (*in Alc.* 121,18-121,20) διὸ καὶ τὴν πρώτην αἰτίαν, ἀφ' ἧς πᾶσι τὸ ἀγαθόν, οἱ Πυθαγόρειοι καιρὸν ἀπεκάλουν ὡς πᾶσι τὸ τελείοις εἶναι δωρουμένην).

basieren kann (p.102,11 ἑκουσίως)[956]; in diesem Zusammenhang ist die beachtenswerte Verhaltensweise des Pythagoras seinem kranken Lehrer Pherekydes gegenüber als Musterbeispiel angeführt (p.102,16-23).[957] Die auf Aristoxenos beruhende und von Nikomachos übernommene Darstellung (vgl. IVP §252 p.135,11-14 ~ PVP §55 p.62,24-63,1; vgl. D.L. I 118), die bei letzterem nur als Nebenumstand innerhalb der Beschreibung der Pythagoreerverfolgung erwähnt wird, ist nach dem Abschluß der „Aristoxenos-Exegese" von Iamblich in den Zusammenhang als Beweis (τεκμήριον) integriert und wird mit eigenen Lobesworten auf den Musterschüler Pythagoras abgerundet exponiert (IVP §184 p.102,21-23):

---

[956] Die Zeilen p.102,2-14 gehen in ihrer Grundaussage sicher auf Aristoxenos zurück; vgl. Aristoxenos fr.36 WEHRLI. Interessant ist aber, wie in Iamblichs Darstellung der Grundgedanke ganz in der Intention seiner Schrift auf Schüler und Lehrer im einzelnen ausgedehnt wird und er ihn dem Thema ἀρχή einordnet:

IVP §183 p.102,10-14
ἀμφοτέρων γὰρ δεῖ βουλομένων τὴν ἐπιστατείαν γίνεσθαι, ὁμοίως τοῦ τε ἄρχοντος καὶ τῶν ἀρχομένων, ὥσπερ καὶ τὰς μαθήσεις τὰς ὀρθῶς γινομένας ἑκουσίως δεῖν ἔφασαν γίνεσθαι, ἀμφοτέρων βουλομένων, τοῦ τε διδάσκοντος καὶ τοῦ μανθάνοντος· ἀντιτείνοντος γὰρ ὁποτέρου δήποτε τῶν εἰρημένων οὐκ ἂν ἐπιτελεσθῆναι κατὰ τρόπον τὸ προκείμενον ἔργον.

Stob. II 31,119 (=Aristox. fr.36)
Ἔφασκον δὲ καὶ τὰς μαθήσεις πάσας τῶν τε ἐπιστημῶν καὶ τῶν τεχνῶν τὰς μὲν ἑκουσίους ὀρθάς τε εἶναι καὶ εἰς τέλος ἀφικνεῖσθαι, τὰς δὲ ἀκουσίους φαύλους τε καὶ ἀτελεῖς γίνεσθαι.

Weiter passen zum Vorangegangenen die Aussagen (p.102,8-10) aus demselben Werk des Aristoxenos, Stob. IV 1,49 p.15,5-9 HENSE: περὶ δὲ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων οὕτως ἐφρόνουν· τοὺς μὲν γὰρ ἄρχοντας ἔφασκον οὐ μόνον ἐπιστήμονας ἀλλὰ καὶ φιλανθρώπους δεῖν εἶναι· καὶ τοὺς ἀρχομένους οὐ μόνον πειθηνίους ἀλλὰ καὶ φιλάρχοντας. Iamblich löst aber die Unterschiede zwischen Lehrer und Schüler im ἑκούσιον auf. In einem Fragment des Iamblich, das von Stobaios (III 17,8 p.491,9-16 HENSE) überliefert wird, heißt es bezüglich der Verfaßtheit des Menschen allgemein, daß ein Zustand (ἕξις) vorhanden sein muß, der „im je angemessenen Anteil beherrschen und beherrscht werden kann" (ἕξιν ... ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι δυναμένην ἐν μέρει τῷ προσήκοντι; vgl. Iamblich *Brief an Arete über Besonnenheit* Stob. III 5,9, wonach sich dieser ausgewogene Zustand der Seele in der σωφροσύνη zeigt). Das Fragment ist übrigens kolloquial eingefärbt und scheint in eine dialogische Situation zu passen, wie die Eingangswendung τί δαί nahelegt, die uns aus Komödien und den platonischen und xenophontischen Dialogen bekannt ist.

[957] Zur Pflege des Lehrers durch den Schüler vgl. VPlot 2,23-31. In den Heiligenviten begegnen wir diesem Motiv im Sinne eines Lobes in derselben Weise. Die Krankheit der φθειρίασις gibt Diogenes Laertios für das Ende Platons aus Philon an (D.L. I 40f. περὶ τῶν Πλάτωνος φθειρῶν, ὡς οὕτως αὐτοῦ τελευτήσαντος). Vgl. BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 201; EDWARDS *Birth, Death and Divinity* 58 mit A.17.

παρέμεινέ τε ἄχρι τῆς τελευτῆς αὐτῷ καὶ τὴν ὁσίαν ἀπεπλήρωσε περὶ τὸν αὑτοῦ καθηγεμόνα. οὕτω περὶ πολλοῦ τὴν περὶ τὸν διδάσκαλον ἐποιεῖτο σπουδήν. „Er blieb bei ihm bis zu seinem Tod und erfüllte an seinem Lehrer die fromme Pflicht. So hoch schätzte er die Sorge um seinen Lehrer ein."

Augenscheinlich möchte Iamblich in diesem Abschnitt eine optimale Lehrer-Schüler Beziehung umreißen. Er stellt dabei - seine Vorlage ausdeutend - sowohl die Verpflichtung des Lehrers als auch die des Schülers gleichwertig heraus. Die Vermittlung von Lehrinhalten kann nur gelingen, wenn „Freiwilligkeit" und tiefe Zuneigung bei beiden als Grundlagen vorhanden sind.

Iamblich verbleibt weiter im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen und legt Einzelvorschriften der Pythagoreer dar (p.102,24-104,2). Zunächst hebt er die Einrichtung des Meisters hervor, Zusicherungen (p.102,24 συνταγάς[958]) treu einzuhalten, was mit einer Episode, nach der Lysis aufgrund einer Vereinbarung ungerührt noch des Nachts auf einen Freund wartete, veranschaulicht wird (p.102,24-103,16). ROHDE machte diese Erzählung als „alberne Geschichte" aus, welche Apollonios selbst erfunden habe.[959]

Eines der bekanntesten pythagoreischen Gebote, das der Fleischenthaltung, wird danach als eine Ausdrucksform der „Übung der Gerechtigkeit" (§186 p.103,26 ἡ τῆς δικαιοσύνης ἄσκησις) in Anspruch genommen. Es mag zum einen darum gehen, diese nicht unangefochtene Verhaltensregel mit tiefgehenderen Argumenten zu fundieren. Andererseits galt es aber, die Platonische Anweisung, „mit Gerechtigkeit und Frömmigkeit Gott ähnlich zu werden", für die Lebenspraxis lebendig werden zu lassen. Daß das gerechte Handeln (δικαιοσύνην ἀσκήσας) neben der Frömmigkeit Grundkon-

[958] Es gilt zu betonen, daß dieses Wort außer bei Artemidor (IV 22 Περὶ συνταγῶν, im Sinne göttlicher Vorschriften zur Heilung) in den literarischen Quellen fast ausschließlich bei christlichen Schriftstellern zu finden ist, zumal in der hiesigen Bedeutung (vgl. LAMPE 1338 s.v. 2.).

[959] Vgl. ROHDE *Quellen* 159, der allein mit dem Hinweis auf die Andeutung dieser Geschichte in IVP §256 p.138,6-8, wo Iamblich dann im Bewußtsein, sie schon gebracht zu haben, den originalen Apollonios-Abschnitt in eigenen Worten nur noch einmal umrissen hätte, für diese Autorschaft argumentiert. Das widerspricht einerseits ganz dem, was ROHDE sonst Iamblich zutraut, andererseits fügte sich diese ausführlichere Episode kaum in den Zusammenhang der §§254-257, die die einzelnen Gründe für die Verhaßtheit der pythagoreischen Gemeinschaft jeweils kurz referieren. Zumindest müßte dann das dortige Referat doch wieder als iamblichisch bezeichnet werden.

stante in Iamblichs Leben war, bestätigt uns Eunap in dessen *Vita* (vgl. S.149 mit Anm.360).

Das allgemein bekannte, selbst von Christen geschätzte Symbolon (ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν), das für Iamblich eine Aufforderung zur Gerechtigkeit beinhaltet (δικαιοσύνης ἐστὶ παρακέλευσμα)[960] und zugleich den Übergang zur σωφροσύνη („maßhaltende Besonnenheit") bietet, steht am Ende des Großabschnittes und gibt dem Autor zugleich Anlaß für einen Vorausverweis (p.103,24f. ὡς ἐν τοῖς περὶ συμβόλων δειχθήσεται) auf die umfassendere Exegese im *Protreptikos* (p.114,20-28; vgl. 107,13). Der Abschnitt kommt in einem deutlich strukturierenden Schlußsatz mit einer weiteren Lobesformel (ἐν τοῖς ἔργοις καὶ ἐν τοῖς λόγοις) auf das Vorbild allen gerechten Handelns zum Höhepunkt (IVP §186 p.103,25-104,2):

> πέφηνεν ἄρα διὰ πάντων τούτων μεγάλην σπουδὴν περὶ τὴν τῆς δικαιοσύνης ἄσκησιν καὶ παράδοσιν εἰς ἀνθρώπους πεποιημένος Πυθαγόρας ὡς ἐν τοῖς ἔργοις καὶ ἐν τοῖς λόγοις.
> „Nun hat Pythagoras durch dies alles ein großes Bemühen um die Einübung in die Gerechtigkeit an den Tag gelegt, während er sie ja den Menschen sowohl in der Tat wie auch in Worten vermittelt hat."

Besonnenheit - σωφροσύνη (§§187-213)

Die Einleitung zur Erläuterung der Besonnenheit will nach eigenem Bekunden des Autors wieder die beiden Aspekte vorführen, wie

---

[960] Man vergleiche nur den Testimonien-Apparat bei DEUBNER, um den Bekanntheitsgrad dieses Spruches gerade bei christlichen Schriftstellern abzuschätzen. Bei Clem. *Strom.* II 79,2 findet sich der Spruch ebenfalls innerhalb der Besprechung der δικαιοσύνη, *Strom.* V 30,1f. als ἐπιτομὴ τῶν περὶ δικαιοσύνης εἰρημένων Μωυσεῖ („Zusammenfassung der mosaischen Aussagen über Gerechtigkeit") und in Verbindung mit Mt 11,29. Es ist auffällig, daß Iamblich das wohl seit Aristoteles bekannte *Dictum* (vgl. GIGON fr.159, p.410,41f. = PVP §42 p.55,12f.) hier ganz stark exponiert, während es in der Symbola-Liste (IVP §§83-86) fehlt. Entgegen der traditionellen „Exegese": τοῦτ' ἔστι μὴ πλεονεκτεῖν, bringt Iamblich eine umfassendere gewichtigere Deutung (IVP §186 p.103,23f.; vgl. DLVP 17) und führt es unter der auffälligen tautologischen Betonung an: δικαιοσύνης ἐστὶ παρακέλευσμα, πάντα τὰ δίκαια παραγγέλλον ἀσκεῖν. Zum Aufkommen des Terminus ἄσκησις/ἀσκεῖν auf christlicher Seite im 3. Jh. als Ausdruck für das Ideal des Mönchtums REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk* 52-59. Origenes *contra Celsum* V 49 hat wohl mit Rücksicht auf die philosophische Terminologie, die man besonders mit den Pythagoreern verbunden sah, οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου und οἱ ἐν ἡμῖν ἀσκηταί gegenübergestellt.

Pythagoras diese Tugend ausübte und wie er sie seinen Anhängern vermittelte (IVP §187 p.104,3-4):

> Ἕπεται δὲ τῷ περὶ τούτων λόγῳ ὁ περὶ σωφροσύνης, ὥς τε αὐτὴν ἐπετήδευσε καὶ παρέδωκε τοῖς χρωμένοις. „Nach der Darstellung über diese Dinge folgt diejenige über Besonnenheit, wie er sie selbst ausübte und wie er sie seinen Gefährten vermittelte."

Iamblich weist zunächst mit wörtlicher Rekapitulation (πυρὶ καὶ σιδήρῳ ... ἀποκόπτειν) in einem Rückverweis auf die allgemeinen Auslegungen (p.104,5 τὰ κοινὰ παραγγέλματα περὶ αυτῆς) hin, die er an herausragender Stelle als ἀνακεφαλαίωσις (§34 p.20,12) am Ende seines allgemeinen Vorspannes zur pythagoreischen παιδεία gebracht hatte (vgl. §34 p.20,12-17). Er ist hier zweifelsohne bemüht, bestimmte Aussagen in Erinnerung zu rufen, die Anweisungen und Übungen zur Besonnenheit beinhalten (§§187-188 p.104,3-24), und gibt gleichzeitig an dieser Stelle damit kund, daß er die Kohärenz seiner Darstellung nicht aus dem Auge verloren hat. Desgleichen rekapituliert er im weiteren Verlauf ihm wichtig erscheinende Aussagen: die Enthaltung von bestimmter Nahrung (IVP §187 p.104,7f. ~ §68 p.28,18f. ~ §225 p.121,12f.) und den Katalog „pythagoreischer Tugenden"[961], die sich der „Besonnenheit" unterordnen lasssen (IVP §187f. p.104,12-23 ~ §68f. p.38,19-39,8 ~ §225 p.121,13-20 [ohne p.104,19-23]). Beides bringt er in der Biographie insgesamt dreimal - immer dem jeweiligen Blickwinkel angepaßt (vgl. zur ἀνδρεία §225 unter den „Repetitionen") - jeweils an exponierten Stellen und in Bündelung mit anderen „Dubletten". Wir haben es hier mit grundlegenden ethischen Aussagen zu tun, die der Autor betont wissen möchte, um in einem ersten Abschnitt Pythagoras als Entdecker und Garanten der zur Behandlung stehenden Tugend zu exponieren (§§187-196).

Innerhalb der „Liste" wird das Gebot, sich bestimmter Speisen zu enthalten mit einer Übung, die besonders dazu angetan ist, die Begierden zu zügeln (§187 p.104,10f. ἕνεκα τοῦ κολάσαι μόνον τοὺς

[961] Daß dieser Katalog nicht aus der direkten Vorlage des Nikomachos genommen sein kann, macht der Vergleich mit den Schlußsätzen der porphyrischen *Vita* (PVP §61) deutlich, wo der wörtlich übereinstimmende Anfang der Episode über Myllias und Timycha in ihrem „Originalzusammenhang" der Damon-Episode erscheint.

ἐπιθυμίας), neu angeführt.[962] Die Bezwingung aller ἐπιθυμίαι ist die Grundlage der σωφροσύνη; Iamblich hat sie deshalb in den Mittelpunkt des Abschnittes gerückt und kommt im folgenden verschiedentlich darauf zu sprechen (vgl. §§197-198 p.108,4-109,3).

Ein anderes längeres Selbstzitat ist durch den Zusatz der Worte, daß das Folgende „von derselben Art sei" (§188 p.104,14 τοῦ αὐτοῦ εἰσιν εἴδους), in den gedanklichen Zusammenhang eingegliedert. Bei genauerer Betrachtung wird man also nicht umhinkönnen festzustellen, daß der Autor seine „Selbstzitate" modifiziert, um sie leidlich in den Zusammenhang einzufügen. Er arbeitet zugegebenermaßen manchmal mit geringsten Mitteln. Zunächst wird die Besonnenheit in ihren verschiedenen Facetten beschrieben. Sowohl die Verhaltensregeln wie der angeführte Katalog sollen dem Publikum allgemein verdeutlichen, was mit σωφροσύνη gemeint ist und wie sie von Pythagoras gelehrt wurde (p.104,27 ὅπως αὐτὴν Πυθαγόρας παρέδωκε).

So wird, um deren weites Bedeutungsfeld zu veranschaulichen, in voller Länge die auf Hippobotos und Neanthes zurückgehende Episode von Myllias und Timycha erzählt (IVP §§189-194), von der bei Porphyrios nur noch fragmentarisch der Anfang zu lesen ist (PVP §61 Ende) und die in der Vorlage (= Nikomachos) auf die Damon-Phintias Episode folgte.[963] Sie soll es bei Iamblich „erlauben, die Besonnenheit jener Männer, und wie Pythagoras sie überliefert hat[964], kennenzulernen" (IVP §189 p.104,26f.), welche in der Unbeeinflußbarkeit von Macht und Ehre (§193 p.106,16 πρὸς πάντα ἃ ἐπηγγέλλετο ἀνανευόντων; §194 p.107,8f. δυσσυγκατάθετοι ... ἦσαν,

---

[962] Die nur angedeutete pythagoreische Verhaltensweise, sich üppige Speisen vorsetzen zu lassen, um sie dann unangetastet zurückgehen zu lassen, war von allgemeiner Bekanntheit; vgl. Diod. X 5,2, dort bezeichnet als ἐγκράτειας γυμνασία; Iamblich benutzt den Terminus ἐγκράτεια im Zusammenhang mit der σωφροσύνη überhaupt nie (dazu S.406); vgl. Plut. *de gen. Socr.* 585A. Diese Selbstprüfung wird auch von christlichen Heiligen erzählt, vgl. ROHDE *Quellen* 159 A.1.

[963] Man kann daraus relativ sicher schlußfolgern, daß der Text, der bei Iamblich der Episode vorangeht, der Anfang des Kapitels über die Besonnenheit (IVP §§187f.) also, nicht aus Nikomachos stammen wird. Hier spricht Iamblich selbst, wie allein die Dubletten schließen lassen. Daß es sich dabei nicht um eine „Composition des Jamblichus aus früher schon benutzten Stellen des Nicomachus und Apollonius" (ROHDE *Quellen* 159) handelt, dürfte klar sein.

[964] Diese Bemerkung ergibt dann einen Sinn, wenn man erkennt, daß sich die Verfolgten in der geschilderten Episode genauso verhalten, wie Pythagoras bei seiner Verfolgung; vgl. DLVP 39.

εἰ καὶ βασιλικαὶ [sc. φιλίαι] τυγχάνοιεν) und der strengen Wahrung von ἐχεμυθία (§193 p.106,24f.; §194 p.107,3-8[965]) zum Ausdruck kommt. Eingeflochten in die Geschichte ist – gleichsam auf das nächste Thema vorausblickend – die stoische Definition der Tapferkeit (ἀνδρεία) als das „Wissen des zu Meidenden und des Ertragbaren".[966]

Anknüpfend an das Stichwort „Geheimhaltung" vertritt der Autor die Meinung, daß alle Schweigegebote der Übung zur Besonnenheit dienlich (§195 p.107,11 εἰς σωφροσύνης ἄσκησιν) seien, und stellt mit diesem für ihn so wichtigen Gedanken, daß die Beherrschung der Zunge die Voraussetzung jeden Lernens, zugleich aber das Schwierigste (p.107,12 χαλεπώτατόν ἐστιν ἐγκρατευμάτων τὸ γλώσσης κρατεῖν ~ §72 p 41,6f.) sei, einen Rückbezug zum Beginn des Kapitels her (vgl. §188 p.104,14f.).

In einer abermaligen Rückwendung werden zwei schon zuvor näher behandelte Themen, die zu dieser Tugend in Beziehung stehen (IVP §195 p.107,13 τῆς αὐτῆς δὲ ἀρετῆς ἐστι[967]) explizit in Erinnerung gerufen: zum einen die Ehemoral, die Pythagoras vor den Ratsherren in Kroton vertreten haben soll (IVP §48 26,23f.), mit klarer Referenz auf Platons Anweisung (Plat. *Leges* 841D), zum anderen die zur σωφροσύνη führende Wirkung der Musik, die Pythagoras bei dem liebestrunkenen Jüngling hervorrief (IVP §112). Der allgemeine Hinweis, daß vor allem die Enthaltung von der ὕβρις zu derselben Tugend führe, ruft die Überlegungen zur Gerechtigkeit (aus §§171f.; *siehe oben* Seite 382) nun hier im Zusammenhang der Besonnenheit nochmals ins Gedächtnis. Diese retrospektive Reihung des kleinen Zwischenstückes (p.107,10-20) geht auf Iamblich selbst zurück.[968]

---

[965] Die Erzählung über Timycha, die sich, um das Schweigegebot einzuhalten, die Zunge abbeißt, ist zu Iamblichs Zeiten allgemein bekannt. Überhaupt wird dieses Motiv der Standhaftigkeit vor dem Tyrannen auch anderen Personen angedichtet; vgl. Clem. *Strom.* IV 56,1-2 und BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 203. Im späteren Neuplatonismus ist die Geschichte um Timycha ein bekanntes Paradigma; vgl. David *Prolegomena philosophiae* CAG XVIII 2 p.33,9-14 BUSSE; Elias *Prolegomena philosophiae* CAG XVIII 1 p.14,30-15,8 BUSSE.

[966] Vgl. Chrysipp fr.263 SVF III p.64,6f. *de fortitudine* §68: ἐπιστήμη γάρ ἐστιν ὑπομενετέων καὶ οὐχ ὑπομενετέων καὶ οὐδετέρων und Index 150 s.v. ὑπομενετέος „*in def.* ἀνδρείας *pass.*", in Anlehnung an Platon *Laches* 194E.

[967] Vgl. auch die Anreihung weiterer Gesichtspunkte zum Thema in der Form des qualitativen Genitivs in IVP §188: τοῦ αὐτοῦ εἰσιν εἴδους.

[968] So selbst die strenge Quellenkritik, vgl. BERTERMANN *De Iamblichi fontibus*

Mit vorausverweisendem ταῦτα setzt deutlich ein neuer Abschnitt ein, der die Pythagoreer als Wahrer der Besonnenheit heraushebt (IVP §196 p.107,19f.):

> καὶ[969] ταῦτα δὲ παρέδωκε τοῖς Πυθαγορείοις Πυθαγόρας, ὧν αἴτιος αὐτὸς ἦν. „Auch dies hat den Pythagoreern Pythagoras übermittelt, wovon er selbst der Urheber war."

Der Hinweis, daß all ihr Handeln durch den Meister selbst legitimiert ist, fehlt nicht.

Wie nun die *Pythagoreer* in der alltäglichen Lebensweise Maß und Leidenschaftsbeherrschung übten, wird im folgenden (προσεῖχον γὰρ οὗτοι) ausgeführt (p.107,20-108,4). Hier ist zunächst der βίος (p.107,22), die praktische Lebensweise der Pythagoreer, in den Blick genommen. Der Unterabschnitt ist durch einen theoretischen Einschub ergänzt, der das Ideal, daß den Phythagoreer nichts unerwartet (ἀπροσδόκητον), das heißt, ohne daß ein Schicksalsschlag geistig vorweggenommen worden wäre, niederwerfen kann. Die pythagoreischen Methoden können jene Seelenheilung (p.108,4 ἰατρεύειν) vermitteln, die Epiktet in seinem *Handbuch* als Vorbereitung zur Philosophie anrät (*Ench.* III 24,103-105).[970] Diese Lehre über die Beherrschung der Affekte, die von Iamblich mit Anklang an die stoische Terminologie aufgeführt werden, ist dem Autor ein Herzensanliegen[971]; in späterem Zusammenhang wiederholt er sie wörtlich

---

76.

[969] Dieses bestätigende rekurrierende καί im Sinne der deutschen Partikel „ja (wie wir schon längst wissen)" ist bei Iamblich in den wiederaufgreifenden Sätzen oft zu finden; im rekapitulierenden §195 begegnet dieses καί besonders oft: καὶ τὰ περὶ τῆς σιωπῆς; καὶ τὸ πεῖσαι; καὶ ἔτι ἡ διὰ τῆς μουσικῆς ἐπανόρθωσις; καὶ τὸ οἰστρημένον μειράκιον; καὶ ἡ τῆς ὕβρεως. Diese kolloquiale Nuance des adverbialen καί hat DEUBNER *Bemerkungen* 27f. „Adverbiales καί" nicht verzeichnet; vgl. DENNISTON 316f.

[970] Vgl. dazu ERLER *Hellenistische Philosophie als ‚praeparatio platonica'* 110f., der hier auch auf den Einfluß epikureischer Meditationsmethoden hinweist. Die vorliegende Stelle könnte also auch erneut Iamblichs Tendenz erkennen lassen, diese Philosophie durch den Pythagoreismus zu unterlaufen.

[971] Der kurze Abschnitt stellt vielfach Bezüge zu vorangegangenen Bemerkungen her: IVP §10 p.8,25ff. (εὐστάθεια ψυχῆς), §94 p.55,11ff. (πάθος/ἐπιθυμία/ὀργή), §101 p.58,23ff (wohl ebenfalls aus einem eigenen Abschnitt des Iamblich, der in §§230-232 wiederholt wird), §111 p.64,6ff. (eigener Abschnitt, der in §224 wiederholt wird); vgl. §233 p.125,11f.(ἐπιθυμία/ὀργή). Es ist offensichtlich, daß Iamblich den ihm so wichtig scheinenden Gedanken der Affektberrschung selbst in seine Vita eingeflochten hat, anders als Porphyrios (PVP §35) und Diogenes

(§196 p.107,26-108,4 ~ §§224f. p.121,1-6), und im *Protreptikos* wird die *praemeditatio* theoretisch fundiert (*Protr.* p.12,3-7). Damit scheint Iamblich gegen gewisse Tendenzen des Neupythagoreismus, wie sie in den *Pseudopythagorica* nachchristlicher Zeit zum Ausdruck kommen, anzugehen. Dieser lehnte nämlich bisweilen ethische Vorgaben der Stoa ab (vgl. Ps.-Archytas *de educ.* fr.2 p.41,16-18 THESLEFF), die unser Philosophielehrer nun als ureigene Grundlagen in den Pythagoreismus miteinbezieht.[972]

Nach der ohne Zweifel auf Iamblich zurückgehenden Dublette setzt ein neuer Abschnitt ein, der sich speziell mit der Zügelung des Zornes beschäftigt (§§197f. p.108,4-109,3). Die sprachliche Abgrenzung ist in der Wendung λέγεται δὲ καὶ ταῦτα („Man sagt auch Folgendes") erkennbar. Ganz besonderes Gewicht ist auf das Gebot gelegt, daß jede Zurechtweisung, für welche die typisch pythagoreische Vokabel πεδαρτᾶν[973] angegeben wird, ohne Zorn durchgeführt werden müsse, und es werden zwei Exempel[974] des Gewährsmannes Spintharos, den wir als den Vater des Aristoxenos kennen, angeführt. Letzteres mag ein Indiz dafür sein, daß eines der pythagoreischen Werke des Aristotelesschülers im Hintergrund steht.[975] Nach einer kurzen Aufreihung der Gefühlsäußerungen, die zu unterdrükken sind[976], um Streit zu vermeiden, wird das Thema „Affektbeherr-

---

Laertios (DLVP 23 ἐν ὀργῇ μητε τι λέγειν μήτε πράσσειν), wo dieser Aspekt jeweils einmal knapp zur Sprache kommt.

[972] Vgl. BECCHI *L'ideale della metriopatheia nei testi pseudopitagorici* 102-120.

[973] In der Suda und bei Diogenes Laertios ist von πελαργᾶν die Rede, welches eine sekundäre Weiterbildung darstellt. Vgl. STEIER, Art. ‚Storch', RE 4 A1 (1931), 67-73, hier insbesondere Sp.72 ausführlich zur Bedeutung: „jemand warnen, wie es die Störche tun, dadurch daß sie Wache halten, hat man in πεδαρτᾶν ändern wollen, weil Iamblich. vit. Pyth. p.404 ἑκαλοῦν δὲ τὸ νουθετεῖν παιδαρτᾶν steht." Wenn auch eher die Vorstellung im Hintergrund stehen mag, daß der als pietätvoll geltende Storch seinen Jungen besondere Fürsorge angedeihen ließ (vgl. ebd. 71), halte ich dieses Wort dennoch für eine sekundäre Bildung; mit dem ionischen Ausdruck, πεδ-αρτάω für μεθ-αρτάω wörtl. „um-rüsten", wußte man irgendwann nichts mehr anzufangen (zu einem ähnlichen Beispiel in DLVP vgl. Anm.249). Vergleiche auch NAUCKs ausführlichen Kommentar im textkritischen Apparat zur Stelle in §197 (ebd. 141). Die beste Hs. F bietet als erste Abwandlung παιδαρτᾶν, welches in KIESSLINGs Ausgabe noch in den Text aufgenommen war.

[974] Vgl. zum Vorkommen der Archytas-Episode BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 204 A.5 zu §197 und den Kommentar WEHRLI *Aristoxenos* 56f.

[975] Vgl. Aristoxenos fr.30 WEHRLI , dem Werk Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου zugeordnet.

[976] Die mehrmals wiederholte Anweisung (vgl. IVP §226 und §234 aus Aristoxenos), daß Jammern und Tränen zurückzuhalten sind, ist ein Gemeinplatz für

schung" mit dem Aufruf zu „familiärem Umgang" abgeschlossen (§198 p.108,22-109,3).

Alle Aussagen möchten offenbar dem Pythagoreismus den Anstrich der kalten Strenge nehmen und ein Bild friedlichen Zusammenlebens und beherrschter Erziehung entwerfen, in dem alle „sich im Gleichmaß mild gestimmt freuen" (p.107,24 ἐφ' ὁμαλοῦ πράως χαίροντες).[977]

Mit καλὸν δὲ καὶ („schön ist es auch, daß ...") setzt unverkennbar ein neuer Abschnitt ein, den Iamblich in eigenen Worten anbindet.[978] Er kommt auf die zuvor ausführlich behandelten (§157) ὑπομνήματα zurück, die er nun gegen Vorwürfe verteidigt. In realistischer Weise gesteht er implizit, daß die meisten dem Pythagoras zugeschriebenen Schriften und Erfindungen *Pseudepigrapha* seien, was er freilich so nicht ausspricht. Im Hinblick auf die eigentlichen Verfasser wird diese Tatsache als deren Verzicht auf δόξα (Ruhm) gewertet (IVP §198 p.109,4-6); ein eklatanter Vorwurf gegen die Authentizität der pythagoreischen Schriften kann somit auf apologetisch geschickte Weise zum Verdienst der Fälscher umgemünzt werden. Die Erzählung über den Bücherverkauf des Philolaos wird in die Argumentation miteinbezogen und deutlich gemacht, daß die Pythagoreer das bekannte *Tripartitum* (§199 p.109,11 τὰ θρυλλούμενα ταῦτα τρία βιβλία) - ausdrücklich echte Aufzeichnungen (p.109,7 ἰδία ὑπομνήματα) des Schulgründers -sorgsam hüteten, bis es in den Besitz des Philolaos kam (μετέλαβε τῶν βιβλία). Daß Platon aus ihnen seine Kenntnisse geschöpft hat - unter dieser Fragestellung hat jeder Zeitgenosse die Geschichte gehört -, wird zwar nicht direkt ausgesprochen, aber behutsam suggeriert, wenn gesagt ist, Platon habe den Kauf angeregt.[979]

---

philosophisches Leben, der auch in die christliche Vorstellung eingeht, wie andererseits das Verbot der überschwenglichen Äußerung der Freude. *Siehe oben* Anm.298.

[977] Vgl. BROWN *Macht und Rhetorik* 70; da wir es in der Spätantike „mit einer Welt zu tun haben, die ein erschreckender Mangel an gesetzlichen Kontrollen über Machtausübung kennzeichnet", war die Betonung der Selbstbeherrschung und die Beschränkung der „personalisierten Form der Machtausübung" auch in den engeren Kreisen der Philosophenschule vonnöten. Der Begriff des Zornes spielte ebenso eine „zentrale Rolle in der politischen Sprache des spätrömischen Reiches" (ebd. 75).

[978] Vgl. ROHDE *Quellen* 160f.

[979] BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 204 A.3 zu §198 meinen, daß dieser Abschnitt in die Zeit des Aristoxenos und ihm selbst gehören muß; nach ROHDE *Quellen*

Alle Ausführungen (§§198-200 p.109,4-110,1) erscheinen unter dem Leitbegriff der δόξα (Ruhm, Anschein)[980]; die Themenangabe περὶ δὲ δόξης[981] führt den Faden (§198 p.106,5 μηδεμίαν περιποιεῖσθαι δόξαν ἰδίαν) weiter, um auf Gefahr und Wert der δόξα einzugehen. Hier wird mit den beiden unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes gespielt, wenn nach der gut pythagoreischen Mahnung[982] vor weltlichem Ruhm, vor allzu großer Skepsis gegenüber ὑπόληψις (Vermutung) und δόξα (Meinung) gewarnt wird. Hinter den erkenntnistheoretischen Darlegungen, daß nur wenige dazu berufen sind, aus der Welt der δόξα in die Welt des Wissens und damit des Seins vorzudringen, verbirgt sich die Mahnung an den Schüler, der zum Lernen die nötige Aufgeschlossenheit gegenüber dem Wissenden aufzubringen hat. Andererseits möchte man hier Untertöne erkennen, die auf eine Kritik an der skeptischen Rich-

---

161 ist dies unmöglich, da der Skeptiker Timon von Phleius (ca. 320-230) der Erfinder des hier erwähnten Bücherkaufs sei (Aul. Gell. III 17,3); vgl. DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 251-260, ebd. 260 zur vorliegenden Iamblich-Stelle: „Diese Zusammenarbeitung der wohlbekannten Einzelheiten ist freilich von dem polemischen Ton, der bei Timon und Satyros zu verspüren war, durchaus frei; für Iamblich gehört Platon zur Familie der Pythagoreer – ἦν ἀπὸ τῆς συγγένειας τῶν Πυθαγορείων." – BALTES stellt zu recht die Deutung des Zitates richtig (vgl. allein διὰ τοῦτο μετέλαβε IVP §199 p.109,15), was aber nichts an DÖRRIEs Schlußfolgerung ändern wird. Mit dem besagten Vorwurf setzte man sich im Neuplatonismus intensiv auseinander, Proklos versucht ihn zu Beginn seines Timaioskommentares zu widerlegen. Überhaupt war man seit Porphyrios darum bemüht, auf die polemischen Plagiat-Vorwürfe, die gegen Platon erhoben wurden, einzugehen; vgl. DÖRRIE/BALTES 238-242. Zur Zeit des Iamblich waren natürlich viele Schriften unter den Namen angeblicher Pythagoreer im Umlauf. Es könnte genauso zutreffen, daß Iamblich oder ein zeitnaher Autor die Anzahl mit der Angabe ὀλίγοι herunterspielen wollte. Jedenfalls geht der Abschnitt geschickt auf den Vorwurf der Fälschungen und die Frage der Authentizität ein, die in der Zeit der Renaissance des Pythagoreismus wieder von großem Gewicht war. Iamblich hält es ebenso für wichtig, die φυλακῆς ἀκρίβεια (die Genauigkeit der Tradierung) hervorzuheben. Proklos *in Tim.* I p.16,1-3 DIEHL würdigt dieselbe „Selbstbeschränkung" der Pythagoreer unter dem Gesichtspunkt der κοινωνία.

[980] Vgl. p.109,5/17/18/20/24; p.110,1.

[981] Die Präposition περί in Verbindung mit δὲ führt quasi als Überschrift in der *Vita* oft ein Thema ein, daß dann im folgenden zur Behandlung steht: §54 p.29,26; §95 p.56,3; §157 p.88,12; §167 p.94,13; §209 p.113,28; §214 p.116,6.

[982] Vgl. Stob. IV 5,42: Πυθαγόρου. Ποίει ἃ κρίνεις εἶναι καλά, κἂν ποιῶν μέλλῃς ἀδοξεῖν. φαῦλος γὰρ κριτὴς παντὸς καλοῦ πράγματος ὄχλος. διόπερ ὧν ἂν τῶν ἐπαίνων καταφρονῇς, καὶ τῶν ψόγων καταφρόνει.

tung der Akademie hindeuten, was freilich für diesen Teil (IVP §200 p.109,23-28) Aristoxenos als wörtliche Quelle ausschlösse.[983]

Mit den spontan einleitenden Worten καθόλου δὲ (§201 p.110,1), die genauso im weiteren Verlauf immer wieder einen anderen Aspekt einbringen, den der Autor mit dem gerade Vorangegangenen zu assoziieren scheint[984], wird auf die den verschiedenen Lebensphasen angepaßte Erziehung eingegangen. Der gedankliche Zusammenhang und damit eine feinsinnige Überleitung ist im Begriff δόξα hergestellt, wenn der Abschnitt mit der Aufforderung oder mit der pädagogischen Grundthese anhebt, daß die jungen Leute, die das Heil gewinnen wollen (§201 p.110,1f. οἱ σωθησόμενοι[985]) auf die Ansichten und Meinungen (προσέχειν ταῖς ... ὑπολήψεσί τε καὶ δόξαις, vgl. p.109,23f.) der Älteren hören müssen.

In klar artikuliertem pädagogischem Interesse wird dann eindringlicher verdeutlicht, wie unerläßlich eine kontinuierliche altersgemäße Erziehung in allen Lebensphasen ist. Die Erziehung (ἡ τοῦ παιδὸς ἀγωγή) hat schön (καλή), besonnen (σώφρων) und „mannhaft" (ἀνδρική) zu sein[986]; dieser auf Platon zurückgehende Grund-

---

[983] ROHDE *Quellen* 161 nimmt für §§200-213 wieder Aristoxenos als Gewährsmann an, geht aber nicht auf den Zusammenhalt der §§198 und 200 ein, der durch den Leitbegriff δόξα gegeben ist.

[984] Diese vorgeblich assoziierende Einleitung eines Gedankens im Sinne eines „Apropos, was mir gerade dazu einfällt" begegnet uns dann in diesem Abschnitt außerordentlich häufig: p.111,22; 111,26; 112,23; 113,7; 115,10. Auch an einigen anderen Stellen wird die Wendung für die eher unsystematische Anreihung eines anderen Gedankens benutzt: §90 p.52,20 (wahrscheinlich Iamblich selbst); §106 p.61,20; §175 p.98,17 (sicher Aristoxenos); §182 p.101,16.

[985] Entgegen der Kritik BURKERTs *Rez. zu* V. ALBRECHT *Übersetzung* 25 kann die Stelle durchaus „soteriologisch" gemeint sein, wenn man im Auge behält, daß sich der gesamte Abschnitt dezidiert an die Jugend richtet, die zum wahren Lebensstil ermuntert werden soll. Daß hier Aristoxenos im Original vorliegen muß, ist wieder reine Spekulation. Die von DEUBNER angegebene aristoxenische Referenzstelle zu IVP §201 p.110,3-111,3 ist zudem fraglich (vgl. übernächste Anm.).

[986] Zur Tradition und zum genaueren Verständnis der drei Attribute vgl. Platon *Leges* 814E6-9 τοῦ δὴ σπουδαίου τὴν μὲν κατὰ πόλεμον καὶ ἐν βιαίοις ἐμπλακέντων πόνοις σωμάτων μὲν καλῶν, ψυχῆς δ' ἀνδρικῆς, τὴν δ' ἐν εὐπραγίαις τε οὔσης ψυχῆς σώφρονος ἐν ἡδοναῖς τε ἐμμέτροις. „Die eine [Bewegung] des tüchtigen [Menschen ahmt] schöne Körper mit tapferer Seele [nach], wie sie im Krieg und in gewaltsame Strapazen verstrickt sind, die andere [Bewegung des Tüchtigen ahmt] eine besonnen Seele [nach], die sich in friedvollen Verhältnissen und in maßvoller Lust befindet." Diese Aussage wäre bei der Iamblich-Stelle auf die Erziehung übertragen, die auf beide Bereiche des σπουδαῖος einzugehen versucht. Zum platonischen Begriffspaar σώφρων/ἀνδρικός vgl. z.B. Plat. *ep.* XI 359A.

satz wird in direkter Abfolge wiederholt und begegnet an anderen Stellen mit denselben Formulierungen (vgl. §171 p.96,12 ~ §223 p.120,23). Iamblich hatte sich auch anderweitig mit Erziehungstheorie beschäftigt. In einem *Brief an Sopatros über Kindererziehung* legte er dar, daß sie in vier Phasen zu erfolgen habe (Stob. II 31,122): Die erste sei von der Vorbildhaftigkeit (παράδειγμα) der Eltern und des Erziehers geprägt; hier müsse durch Gewöhnung an gute Verhaltensweisen die Seele zum Besseren gelenkt werden (τὰ σπουδαῖα ἤθη ... τρέπουσα τὰς ψυχὰς πρὸς τὸ βέλτιον). Auf einer zweiten Stufe sei es notwendig, in knappen Worten Verhaltensregeln (παραγγέλματα/νουθετήματα) zu verordnen, um die Seele in eine zunächst noch unreflektierte Harmonie zu bringen (συμμετρίαν ἐναρμόζει τὴν πρὸς ἀλλότριον λόγον συνταττομένην). Sodann könne mit überzeugenden Worten erzogen werden (τοῖς λόγοις ... παιδευτέον). Zuletzt sei es das Ziel (τέλος), die Tugenden zu definieren und höchste Betrachtung (ἡ ἀκροτάτη θεωρία) zu vermitteln, die die Festigkeit in der Erkenntnis (βεβαιότης τῆς ἀλήθειας) – die ἀλήθεια – zur Folge habe. Wir erkennen, wie dieses pädagogische Ideal im Plan der „pythagoreischen Erziehung" des angehenden Philosophen durchschimmert.

Innerhalb der hiesigen Erziehungsvorschriften richtet sich der Blick merklich auf das Jugendalter (νεανίσκοι), in dem alle negativen Einflüsse zusammenströmten (§202 p.110,19 συρρεῖν); hier müsse man besondere Sorgfalt walten lassen (§202 p.11,2f.): διόπερ πασῶν δεῖσθαι τῶν ἡλικιῶν ταύτην πλείστης ἐπιμελείας. Es ist ja eben diese Alterstufe, an die sich die erzieherischen Anweisungen und Hilfestellungen des *Pythagoreischen Lebens* richten, und so unterscheidet sich auch der vorliegende Abschnitt gerade in der Konzentration auf das Jungendalter vom Aristoxenosreferat bei Stobaios (IV 1,49; vgl. oben zu §175).[987] Laut dem Exzerptor behandelte Aristoxenos jede der drei Altersstufen gänzlich gleichwertig. Iamblich hingegen geht auf die Altersstufe der γέροντες überhaupt nicht ein, weil sie keinen Bezug zur Intention seiner Erziehungsschrift haben; und schließlich

[987] Die iamblichische Darstellung ist ausführlicher, gedankenreicher und setzt insgesamt bestimmte Schwerpunkte; daß letztlich einzelne Gedanken des Aristoxenos im Hintergrund stehen, ist anzunehmen. Es gibt sogar wörtliche Anklänge, was aber nicht dazu berechtigt, den gesamten Abschnitt als Aristoxenosfragment zu deklarieren; vgl. Anm.990. Auch WEHRLI ist zurückhaltend und übernimmt im folgenden allein IVP §205f. p.112,3-27 (als fr.38), was allerdings immer noch zu unvorsichtig scheint (s.u. Anm.995). Ansonsten hält WEHRLI sich an die Stobaios-Exzerpte.

nennt unser Autor bezüglich der verschiedenen Klassen ganz andere Erziehungsziele, die über die des Aristoxenos in ihrer ethischen Dimension weit hinausragen. Wenn nun wegen der Nennung der drei ersten Altersklassen die Stelle (§§201-203) pauschal als Aristoxenoszitat angesehen oder dieser zumindest für alle Aussagen als geistiger Urheber angenommen wird, ist der Blick auf die möglichen Eigenanteile Iamblichs verstellt.[988]

Das wird im nächsten Abschnitt (§203) ganz deutlich, wo Iamblich in thematischer Parallele zum wirklichen Aristoxenoszitat in §175 p.98,17-20 selbst formuliert[989], um danach Aristoxenos wieder *paraphrasierend* zitieren zu können.[990] Von einer zugleich einheitlichen und wörtlichen Wiedergabe der Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristotelesschülers kann hier also nicht die Rede sein. Selbst dort, wo sich engere Anklänge an Aristoxenos finden, ist eine ausgestaltende Exegese des Grundlagentextes zu konstatieren.

---

[988] So z. B. in Anlehnung an ROHDE *Quellen* 161 BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 205 A.2 zu §201 vgl. auch A.1 zu §205. Aufgrund der Parallelen IVP §201 bzw. IVP §203 ~ Stob. IV 1,49, IVP §205 ~ Stob. III 10,66 und IV 28,19 (Periktione) (so auch BRISSON/SEGONDS), IVP §209 und §211 ~ Stob. IV 37,4 spricht ROHDE *Quellen* 161 den gesamten Abschnitt §§200-213 dem Aristoxenos zu.

[989] Stob. IV 1,49 p.15,3-6 =Aristoxenos (= IVP §175 p.98,17-20) καθόλου δὲ ᾠοντο δεῖν ὑπολαμβάνειν μηδὲν εἶναι μεῖζον κακὸν ἀναρχίας· οὐ γὰρ πεφυκέναι τὸν ἄνθρωπον διασῴζεσθαι μηδενὸς ἐπιστατοῦντος.

IVP §203 p.111,3-5 = Iamblich καθόλου δ' εἰπεῖν οὐδέποτε τὸν ἄνθρωπον ἐατέον εἶναι ποιεῖν ὅ τι ἂν βούληται, ἀλλ' ἀεί τινα ἐπιστατείαν ὑπάρχειν δεῖν.

Siehe Anm.987. Wenn wir auch mehrere wirklich *wörtliche* Parallelen mit Stobaiosexzerpten im iamblichischen Text verteilt vorfinden (vgl. z.B. IVP §§175f.), so spricht das dafür, daß Stobaios Aristoxenos oder ein späteres Zwischenexzerpt (das auch Iamblich vorlag?) stellenweise ausführlich (wörtlich) exzerpiert hat, ihn also zitiert. Der Originaltext muß recht konzentriert gewesen sein, wie das im Falle von ἀποφάσεις auch zu vermuten ist. Von daher sind die iamblichischen Teilstücke, die aristoxenisches Material enthalten, besser als *kommentierende Ausgestaltung* des zugrundeliegenden aristoxenischen Materials zu betrachten (vgl. folgende Fußnote).

[990] IVP §203 p.111,8-13 ἐρωτᾶν τε καὶ διαπορεῖν πολλάκις αὐτοὺς ἔφασαν, τίνος ἕνεκα τοὺς παῖδας συνεθίζομεν προσφέρεσθαι τὴν τροφὴν τεταγμένως τε καὶ συμμέτρως, καὶ τὴν μὲν τάξιν καὶ τὴν συμμετρίαν ἀποφαίνομεν αὐτοῖς καλά, τὰ δὲ τούτων ἐναντία, τήν τε ἀταξίαν καὶ τὴν ἀσυμμετρίαν, αἰσχρά.

Stob. IV 1,49 p.15,18-21 δεῖν δὲ ἔφασκον εὐθὺς ἐκ παίδων καὶ τὴν τροφὴν τεταγμένως προσφέρεσθαι, διδάσκουσαν ὡς ἡ μὲν τάξις καὶ συμμετρία καλὰ καὶ σύμφορα, ἡ δὲ ἀταξία καὶ ἀσυμμετρία αἰσχρά τε καὶ ἀσύμφορα.

Man beachte, wie Iamblich die Sachinformation pädagogisch ausformt.

Inhaltlich vertieft der Abschnitt (§203 p.111,3-22) die zuvor entwickelten Gedanken über eine „Erziehungstheorie zur Besonnenheit"; schon ab dem Kindesalter müssen Ordnung (τάξις) und Symmetrie (συμμετρία) in den alltäglichen Gewohnheiten (ἔθη) eingeübt werden (συνεθίζεσθαι) - die innere Verwandtschaft mit dem *Brief an Sopatros* ist evident.

Erneut wird anschließend mit der Überleitungsfloskel καθόλου δὲ die Aufmerksamkeit auf einen Kerngedanken gelenkt (p.111,22-112,3): die Warnung vor der Lust (εὐλαβεῖσθαι τὴν ἡδονήν)[991], die den Menschen zur „Sünde verführt" (p.111,26 ἐμβάλλειν εἰς ἁμαρτίαν). In weiterer Ausführung (καθόλου δέ) wird von der Vorstellung Abstand genommen, irgendetwas könne aus Lust getan werden. Wenn nochmals eigens bekräftigt ist, daß dieses Ziel (σκόπος, στοχάζεσθαι, vgl. Plat. *Leges* 717a3f.) schändlich und schädlich sei, macht das den Eindruck, als läge hier eine Reaktion auf epikureische Vorstellungen zugrunde.[992] Oberstes Richtmaß des Handelns ist bei den Pythagoreern das Schöne, nicht das Nützliche (σύμφερον/ὠφέλιμον).

Nach dieser allgemeinen, möglicherweise apologetischen Klarstellung stehen die körperlichen Begierden (σωματικαὶ ἐπιθυμίαι) inhaltlich zur Behandlung; es finden sich wieder einige Parallelen zum Aristoxenosexzerpt des Stobaios (IVP §205 p.112,5-12 ~ Stob. III 10,66 p.424,18-425,3 + p.424,15-18), doch die Reihenfolge der Gedanken ist umgestellt und die Vorlage insgesamt ausgestaltet. Mit ähnlicher Formulierung wie bei den beiden Nebenthemen zuvor wird an die allgemeinen Bemerkungen zu den körperlichen Begierden eine Ermahnung angehängt (IVP §205 p.112,12-15)[993]:

διὸ δὴ καὶ πλείστης ἐπιμελείας δεῖσθαι τὸ πάθος τοῦτο καὶ φυλακῆς τε καὶ σωμασκίας οὐ τῆς τυχούσης. „Deshalb also

---

[991] Vgl. IVP §85 p.49,9: αἱ ἡδοναὶ ἐκ παντὸς τρόπου κακός.

[992] Die öfter angeführte Parallele (Cic. *Cato maior* 39-41), wonach dem Abschnitt eine verlorenen Schrift des Archytas zugrunde liege, bietet diesen Gedanken nicht in solch deutlicher Form; dort geht es grundsätzlich darum, daß derjenige, der von Begierden beherrscht wird, zur Tugend unfähig ist, *neque omnino in voluptatis regno virtutem posse consistere* (Cic. *Cato maior* 41,2f.).

[993] Vgl. §202 p.111,2f. διόπερ πασῶν δεῖσθαι τῶν ἡλικιῶν ταύτην πλείστης ἐπιμελείας. §204 p.112,2f. δεῖσθαί τε ταῦτα κρίσεως οὐ τῆς τυχούσης. Man sieht, daß der Autor in den jeweiligen Formulierungen nicht sonderlich variiert (vgl. Anm.984); dadurch läßt sich aber klar eine Feinstruktur erkennen.

erfordere diese Leidenschaft auch die größte Beachtung und Wachsamkeit und gewissenhafte körperliche Übung."

Nach der Beschreibung des Begriffs der „körperlichen Begierden" erfolgt (καθόλου δὲ) eine weiter Differenzierung (p.112,15-23) in die Bereiche „naturgegeben" (τὸ μὲν - φυσικόν), womit ein epikureischer Terminus übernommen wird,[994] und „hinzuerworben" (τὸ δὲ - ἐπίκτητον). Letztere Kategorie, die in den Sätzen zuvor die Begründung für den Aufruf zur σωμασκία bot, ist nun präzisiert. Zu ihr gehört der übermäßige (περίεργος) Genuß.[995]

Nach dieser theoretischen Dihairese des ἐπιθυμία-Begriffs, werden - markiert durch καθόλου δέ - die Gefahren der Begierden ausgemalt und eindrücklich (προάγειν εἰς ἄπειρον) vor ihnen gewarnt (§§205-206 p.112,23-113,7).[996] Mit pädagogischem Eifer ist darauf hingewiesen, daß man von klein auf (§206 112,25 ἐκ νεότητος) Sorge walten lassen müsse (ἐπιμελητέον). Das erziehrische Interesse unseres Autors tritt im Schlußsatz abermals hervor, in dem die Begierde als falsche Seelenausrichtung (ὁρμή) auf ein ἄτοπον („Unzugehöriges") disqualifiziert wird.[997]

Der nächste Abschnitt §207 - wieder erscheint καθόλου δέ am Anfang - malt die Vielfalt (vgl. πλῆθος, ποικιλία, ἀπέραντον, παν-

---

[994] Aristoxenos verwendete als Terminologie σύμφυτοι ἐπιθυμίαι, nach der oben angeführten Parallele bei Stobaios III 10,66 p.424,18 HENSE. Schon Aristoteles *EN* 1118b8f. kennt die Unterscheidung zwischen ἴδιοι und ἐπίθετοι ἐπιθυμίαι einerseits und κοιναί andererseits. Iamblich übernimmt dann mit der Kategorie des φυσικόν bewußt die epikureische Unterscheidung (vgl. Epikur *Ratae sententiae* 29/30 p.131 ARRIGHETTI).

[995] Es handelt sich um allgemeingültige Aussagen zum Maßhalten; die Parallelität zu Stob. IV 28,19 p.689,14ff. ist außer im Grundgedanken nicht zu erkennen. Es gibt jedenfalls auch in Anbetracht der sonstigen dargelegten Unterschiede kein stichhaltiges Argument, die Stelle p.112,15-27 als Aristoxenoszitat zu veranschlagen, wie das bei WEHRLI fr.38 geschieht. Selbst p.112,3-14 bleibt wegen der Umstellungen und Erweiterungen im Vergleich zum Stobaiosexzerpt (III 10,66 p.424,15-425,3) relativ unsicher.

[996] Das wird in variierender Diktion mehrfach verdeutlicht: φυλάξωνται (p.112,27), καταφρονοῦντες (p.113,1), κατανοῆσαι (p.113,3).

[997] Die Stoa kannte eine differenzierte Lehre zur ὁρμή (vgl. SVF III fr.169-196); vgl. auch den Überblick bei DIRLMEIER, F.: Aristoteles. Magna Moralia, Berlin 1958, 202f. Kommentar zu Arist. *MM* 1185a31. Wenn von ἄτοπον („fehl am Platz") gesprochen wird, so mag es sich nach stoischer Lehre bei der hier beschriebenen Begierde um diejenige ὁρμή handeln, die den „vernunftlosen Tieren" (ἄλογοι ζῷοι) zukommt im Gegensatz zu der ἡ ἐν τοῖς λογικοῖς ὁρμή (vgl. Chrysipp fr.169 SVF III p.40,8f. = Stob. II 7,9 p.87,1 W.).

τοδαπάς, παντοίας) der vom Menschen erfundenen Genußmittel aus. Wieder ist zur Abrundung des Gedankens, jetzt in allgemeiner Bedeutung, von der „Seelenbewegung" - diesmal im Begriff ἡ τῆς ψυχῆς κίνησις[998] - die Rede.

Ausgehend vom zuletzt geäußerten Gedanken, daß sich der „Menschenstamm" aufgrund je verschieden ausgerichteter Begierden unterscheide, wird in einem Nebengedanken auf den Zusammenhang zwischen den in Rede stehenden Bedürfnissen bzw. Genüssen und der charakteristischen Verfassung (ἰδία διάθεσις)[999] des Menschen eingegangen. Diese Erkenntnis dient als Begründung für die pythagoreische Beschäftigung mit der Wissenschaft der Diätetik, die in ihrem Ursprung auf Apoll und Paion, später auf die Asklepiaden, zurückreicht.

An die grundlegende Überlegung zur Diätetik fügen sich die Anschauungen über die γέννησις („Zeugung") an, welche verschiedene Anweisungen beinhalten, die im Zusammenhang mit der Nachkommenschaft stehen. Der gesamte Abschnitt (§§209-213 p.113,28-116,1) ist weitgehend identisch mit einer Passage aus dem Werk Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως des Okellos Lukanos[1000], genauer Pseudo-Okellos, ein ins zweite oder dritte Jh. v. Chr. zu datierender Pythagoreer, der, wie spätere Zeugnisse zeigen, durch Iamblich im Neu-

---

[998] Desgleichen liegt hier eine in der Stoa benutzte Formulierung vor, die Zenon vielleicht im gleichen Sinne wie ὁρμή verwendete; vgl. die Pathos-Definition SVF I fr.205 (= D.L. VII 110,7-9) ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. Vgl. auch Iamblich *Brief an Makedonios über Heimarmene* (Stob. II 8,45), wo der Handlungsimpuls (ἡ τῶν πράξεων ἀρχή) des Menschen als grundsätzlich unabhängig von der „Allbewegung (in uns?)" (ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς κινήσεως ἐν ἡμῖν - Bezug von ἐν ἡμῖν bleibt in der Schwebe) beschrieben wird.

[999] Die Iunktur scheint von der empirischen Naturwissenschaft herzurühren; vgl. Theophrast CP IV 12,1 Ὑπὲρ δὲ τῶν σπερμάτων πῶς ποτε τὰ τεράμονα ἢ ἀτεράμονα γίνεται πότερα διὰ τὴν χώραν ἢ διὰ τὸν ἀέρα καὶ τὰς ἰδίας διαθέσεις ἢ δι' ἄλλο τι πά θος καὶ πάντα ἢ ἔνια. Oribasios *Collectiones medicae* II 69,3 CMG VI 1,1 p.64,22ff. RAEDER ἐκ τῶν Φιλοτίμου, περὶ τροφῶν δυνάμεως. Vgl. auch WÖHRLE 16f. Der Zusammenhang zwischen τὰ προσφερόμενα und ἴδιος διάθεσις wird zweimal in derselben Diktion proklamiert (113,17f. ~ 113,23f.).

[1000] Vgl. die Ausgabe von HARDER zu Okellos Lukanos und THESLEFF *Texts* 125-138, der bei BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* weitgehend unberücksichtigt bleibt, weil der Verfasser wohl vor allem in der Wahl des dorischen Dialektes zu „pythagoreisieren" scheint; BEUTLER, R., Art. ‚Okellos', RE 17.2 (1937), 2361-2380; in den Überlegungen zu den Vorlagen und Quellen finden die im folgenden angeführten Parallelen leider keine Berücksichtigung; FREDE, M., Art. ‚Okellos', DNP 8 (2000), 1155f.

platonismus wieder stärkere Beachtung fand.[1001] Iamblich übernimmt den gesamten Schluß dieses Werkes, erweitert seine Vorlage an einigen Stellen oder verwendet eine andere Diktion.[1002] Es sei hier nur beispielhaft darauf verwiesen, daß er wieder das Wort ἐγκράτεια (Ocell. *de universi natura* 4,11,6 ~ IVP §210 p.114,16), das in der Vorlage - wie der Text des Ps.-Okellos beweist - zu finden ist, meidet (vgl. Anm.962). Die auffällige Aussparung dieses Terminus[1003], der bei den Zeitgenossen Iamblichs in Anlehnung an Platon (*R.* 430E6f.) als „vulgäre" Interpretation der σωφροσύνη für die Beherrschung sinnlicher Triebe benutzt wurde[1004] und der sowohl in christlicher Literatur als auch in der Auffassung der nichtchristlichen Popularphilosophie, wie dem Kynismus, oder bei Epiktet als Bezeichnung der „Triebkontrolle" in lebendigem Gebrauch stand, läßt vermuten, daß der Neuplatoniker sich von den Auffassungen der besagten Strömungen absetzen wollte. Sein Verständnis der σωφροσύνη geht tiefer.

Der Abschnitt enthält weiterhin wörtliche Übereinstimmungen mit einem Exzerpt aus Aristoxenos bei Stobaios (Stob. IV 37,4 ~ IVP p.114,1-6 + 11-15 + 115,8-9).[1005] Ein Vergleich aller dreier Paralleltexte (Stobaios-Aristoxenos, Okellos, Iamblich)[1006] legt die Vermu-

---

[1001] Vgl. dazu Syrian *in metaph.* CAG VI p.175,7ff.; Proklos *in Tim.* II 37,33ff.

[1002] Es seien hier drei erweiterten Stellen genannt: p.114,16-18; p.115,10-12; p.115,17-20. Den Schluß deutet Iamblich um, indem er die Art der Kinderzeugung als βοσκοματώδης und εἰκεία („viehisch" und „blindlings") beschreibt, während Okellos mit diesen Attributen das Verhalten der gezeugten Nachkommenschaft belegt, die im „Circulus vitiosus" gefangen, dasselbe wie ihre Erzeuger tun werden.

[1003] Das Wort taucht einmal in der Tugendliste §32 auf und ansonsten findet sich der Stamm ausschließlich im Zusammenhang mit dem fünfjährigen Schweigen. Vgl. aber Iamblich *Brief über Besonnenheit* Stob. III 5,45f. = Maxim. *loc. com.* 1,538 MPG 91, 741A; Stob. III 5,48 in Anlehnung an Xen. *mem.* I 5,4; Augustinus *c. Iul. Pelag.* II 7,20.

[1004] Vgl. CHADWICK, H., Art. ‚Enkrateia', RAC 5 (1962), 343-365; 344 mit Angabe von Origenes *in Rom. comm. frg.* p.166,19ff. SCHERER ἀγαπητὸν γὰρ εἰ τὴν ἐγκράτειάν τις ἀναλάβοι ἕξιν, ὥς φασίν τινες τῶν περὶ ταῦτα δεινῶν, ἐλάττονα τῆς σωφροσύνης τυγχάνουσιν. CHADWICKs strenge Interpretation der Platonstelle leuchtet mir allerdings nicht ganz ein. Vgl. auch Clem. Alex. *Strom.* II 80 die Umdeutung der Tapferkeit in Enkrateia.

[1005] Das Exzerpt entstammt laut der Quellenangabe des Stobaios diesmal nicht wie alle zuvor angeführten Vergleichsstellen ausdrücklich aus den Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις, seltsamerweise ist ganz allgemein ἐκ τῶν Ἀριστοξένου als Fundort angegeben. WEHRLI verbucht das Exzerpt als fr.39 unter den Ἀποφάσεις.

[1006] Vgl. dazu die Synopse bei HARDER 135-137.

tung nahe, daß der Autor der hier vorliegenden Stelle, sowohl den Text des Okellos Lukanos als auch den des (angeblichen) Aristoxenos kannte und verband[1007], möchte man nicht davon ausgehen, es läge die Abschrift eines weit früheren Textes vor, den in der Folge die beiden Autoren Aristoxenos und Okellos voneinander unabhängig ausschrieben.[1008]

Ein erster Teil gibt „Einschränkungen" und Bedingungen zur Zeugung zu bedenken (§§209-211), ein zweiter ruft die Verantwortung der Eltern für ihr Kind wach (§§212-213).[1009] Was die Zeugung von Kindern erfordert und unter welchen strengen Voraussetzungen sie nur stattfinden darf, wird in Einzelheiten dargelegt[1010], zunächst

---

[1007] Wo unser Text stärker von Okellos divergiert, hält er sich andererseits tendenziell enger an den von Stobaios gebotenen Aristoxenos. Dennoch bleibt das eine nicht stichhaltig zu beweisende Vermutung.

[1008] Ein solcher früher Text müßte Aristoteles selbst zugesprochen werden, was unwahrscheinlich ist (DIELS *Doxographi* 188 *quamquam veri simile*); zu den wörtlichen Übereinstimmungen des Okellos mit Aristoteles vgl. HARDER VIII. Die Frage ist außerordentlich kompliziert und wohl nicht zu lösen; die nicht unwahrscheinliche Annahme, es könnte sich hier im Falle des Aristoxenostextes um ein späteres Pseudepigraphon handeln (wie ja überhaupt Stobaios die meisten pythagoreischen Pseudepigrapha bietet; vgl. auch Anm.1005), das dem Werk des Ps.-Okellos zugrunde läge, führt zugegebenermaßen in den Nebel der Spekulation. ROHDE *Quellen* 162 geht davon aus, Okellos habe alles bei Aristoxenos abgeschrieben, was wiederum mit dem von Stobaios gebotenen einheitlichen Zitat, das ja bei Okellos auseinandergerissen sporadisch erscheint, nicht recht in Übereinklang zu bringen ist. Falls man nicht annehmen will, daß Stobaios einen sehr mageren Auszug bietet (so HARDER 134ff.), was in Anbetracht seiner sonstigen Exzerpiermethode im IV. Buch wiederum unwahrscheinlich ist (vgl. Anm.989), müßte Okellos dem Iamblich (oder seiner Quelle) doch vorgelegen haben, was ROHDE jedoch gleichzeitig bestreitet. HARDER 138-143 konstatiert eine Mittelquelle zwischen Aristoxenos und Okellos/Iamblich. Am kompliziertesten versucht DIELS *Ein gefälschtes Pythagorasbuch* 466f. des Problems Herr zu werden: Ein alter Hieros Logos wird in Pythagoreerkreisen weitergeführt und von Aristoxenos in den Πυθαγορικαὶ Ἀποφάσεις systematisch verarbeitet. Diese Schrift wird im *Tripartitum* ionisiert, welches in einer weiteren Stufe exzerpiert und erweitert einerseits Okellos, andererseits Alexander Polyhistor als Quelle vorliegt. Iamblich selbst griff direkt auf Aristoxenos zurück. – Man wird sich damit zufrieden geben müssen, zu keiner eindeutigen Lösung gelangen zu können.

[1009] Die beiden Teile sind durch die sprachliche Strukturierung klar voneinander abgegrenzt: p.114,1 καθόλου μὲν ᾠοντο – p.115,10 καθόλου δὲ παντελῶς ᾠοντο. Für den ersten sind die Anweisungen charakteristisch (δεῖν p.114,1; 114,3; 114,6; 114,12; 114,22; 115,1). Der zweite hat den Grundzug der ernsthaften Ermunterung (zweimal μετὰ πάσης σπουδῆς; Vergleich mit Hunde- und Vogelzüchtern, nur bei Iamblich zu finden).

[1010] Vgl. auch die dem Pythagoras zugeschriebene Anweisung bei Stobaios III

in bezug auf das Alter des Zeugenden, der die nötige Reife (§209) besitzen muß, sodann auf die vorauszusetzenden „Rahmenbedingungen", die in geordneten Verhältnissen – nach Iamblichs Verständnis auch der seelischen (§210 εὐεξία[1011] vs. ἀκρασία) – bestehen müssen. Die besonnene Konstitution der Erzeuger wird im Wiederaufgriff des „Leitbegriffs" (vgl. §210 p.114,25f. σωφροσύνη) noch einmal eigens ausgeführt (§211). Hier schließt die geforderte „Vorsicht" (πρόνοια) die eigene gesunde Lebensweise mit ein (§211 p.115,4f. σωφρόνως τε καὶ ὑγιεινῶς βεβιωκότα τε καὶ ζῶντα).

Die letzte gedankliche Einheit – eingeleitet durch καθόλου δὲ (§§212-213) – ruft zur mit allem Ernst vorausschauenden Sorge (p.115,12f. μετὰ πάσης σπουδῆς προορᾶν) auf und betont ganz im Sinne des Philosophielehrers die Verpflichtung zur Erziehung. Parallelen aus dem Tierbereich, die er teilweise selbst in seine Vorlage eingefügt haben könnte (keine Parallelen in den beiden Referenztexten!), dienen zur Bekräftigung. Da die Menschen ohne Überlegung (p.115,22 εἰκῇ τε καὶ ὡς ἔτυχε) Kinder hervorbrächten und sie diese nachlässig (p.115,23f. μετὰ πάσης ὀλιγωρίας) erzögen (τρέφειν τε καὶ παιδεύειν), entstünde überhaupt erst die Schlechtigkeit unter den Menschen (κακία τε καὶ φαυλότης).

Nach dieser prinzipiellen Diagnose, welche „den gewichtigsten und klarsten Grund" (p.115,24f. ἡ ἰσχυροτάτη τε καὶ σαφεστάτη αἰτία) – so nur bei Iamblich zu lesen – für das Zustandekommen oder Nicht-Zustandekommen von σωφροσύνη offenlegt, kann Iamblich diesen Themenblock in eigenen Worten mit seiner redaktionellen Schlußformel beenden (§213 p.116,1-5):

> τοιαῦτα τὰ ὑφηγήματα καὶ ἐπιτηδεύματα παρὰ τοῖς ἀνδράσιν ἐκείνοις διὰ λόγων τε καὶ ἔργων ἠσκεῖτο περὶ σωφροσύνης, ἄνωθεν παρειληφόσιν αὐτοῖς τὰ παραγγέλματα ὥσπερ τινὰ πυθόχρηστα λόγια παρ' αὐτοῦ Πυθαγόρου. „Derartige Richtli-

---

17,12 Πυθαγόρας παρηγγύα, μὴ πυκνὰ τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, μὴ δεῖν συνεχῶς ἀφροδισιάζειν αἰνιττόμενος.

[1011] Dafür, daß εὐεξία hier nur den äußeren körperlichen Bereich und nicht den Zustand der Seele meinen kann, argumentiert BURKERT *Rez. zu* V. ALBRECHT *Übersetzung* 25. Es muß beachtet werden, daß Iamblich den Sinn seiner Quelle vertieft, indem er über sie hinausgehend einen eigenen Satz hinzufügt (p.114,16f.), der die εὐεξία mit der körperlich-seelischen ἀκρασία kontrastiert. Vgl. auch Iamblich *Brief an Sopatros über Erziehung* Stob. II 31,122, wo ἡ τῶν παίδων εὐεξία als erstes Erziehungsziel, das für den Weg zur ἀρετή die Grundlagen schafft, genannt wird.

nien und Lebensformen wurden durch Wort und Tat in Hinsicht auf die Besonnenheit bei jenen Männern ausgeübt, die selbst von Anfang an die Anweisungen wie eine Art pythische Orakelsprüche von Pythagoras selbst übernommen hatten."

Wieder findet sich das bekannte Schema: Die Pythagoreer, von denen hier meistenfalls die Rede war, praktizieren das, was ihnen der Schulgründer mit quasi göttlicher Autorität überliefert und aufgetragen hat.

Tapferkeit - ἀνδρεία (§§214-228)

Die Passage über die Tapferkeit wird mit einem kolloquial anmutenden Rückverweis[1012] auf schon Dargelegtes eingeleitet (IVP §214 p.116,6f.):

Περὶ δὲ ἀνδρείας πολλὰ μὲν ἤδη καὶ τῶν εἰρημένων οἰκείως καὶ πρὸς αὐτὴν ἔχει. „Was die Tapferkeit betrifft, steht ja schon vieles bereits Erwähnte in enger Beziehung zu ihr."

Was Iamblich mit diesem Rückbezug speziell vor Augen hat, ruft er im folgenden stichwortartig ins Gedächtnis (§214): Die Erzählung von Timycha (§§189-194 im Kapitel über die σωφροσύνη), die mit der Formulierung τὰ περὶ Τιμύχαν θαυμαστὰ ἔργα („die wunderbaren Taten, die Timycha betreffen") umschrieben wird, steht an erster Stelle. An dieser Episode wird nämlich einsichtig, daß die märtyrerhafte Einhaltung der Gebote des Schulgründers ohne Rücksicht auf das eigene Leben, das Wesen der pythagoreischen Tapferkeit ausmacht, wie es eigens formuliert wird. Die hohe Anforderung, nämlich „eher zu sterben, als eine der Festlegungen des Pythagoras zu übertreten" (IVP §214 p.116,8f. ἀποθανεῖν πρὸ τοῦ τι παραβῆναι τῶν ὁρισθέντων ὑπὸ Πυθαγόρου; vgl. §191 p.105,24f.) wird im selben Kapitel innerhalb der ausführlichen Repetitionen (IVP §223 p.120,16f.) wieder aufgegriffen.

Die mutigen Taten, ὅσα τε Πυθαγόρας αὐτὸς ἐπετέλεσε γενναίως[1013] (§214 p.116,10f. „was Pythagoras selbst beherzt vollbrachte"), werden danach dem Leser ins Gedächtnis zurückgerufen:

[1012] Zum einen spricht die Wiederaufnahme von ἀνδρεία dafür, die den Satzverlauf unterbricht, zum anderen die schon bekannte Häufung des adverbialen καί.

[1013] Das Wort γενναίως (vgl. noch §225 p.121,13) erscheint auch mehrmals im

Sein Reisen in die Fremde – ἀποδημῶν πανταχοῦ μόνος (§§12-19)

Verlassen der Heimat – ἐλόμενος τὴν πατρίδα ἀπολιπεῖν (§29ff.)

Auflösen der Tyrannenherrschaften – τυραννίδας καταλύων (§33; vgl. §133)

Ordnen der Staaten – πολιτείας συγκεχυμένας διατάττων (§§35-57; vgl. 122-128)

Wir sehen, daß die Aufzählung einzelne Stationen des Lebenslaufs Revue passieren läßt, um die Titelfigur als schlechthinniges Symbol der Tapferkeit auszuweisen.

Unter den Verdiensten rangiert der letzte Aspekt, daß Pythagoras die Menschen erst in den Zustand der Freiheit versetzt und sich hernach um sie gekümmert habe, an oberster Stelle. Iamblich ging zuvor („Die politische Paideia" §§122-133) auf die politische Wirksamkeit des Pythagoreismus in Anlehnung an die Aktivität in Kroton ausführlich ein.

Besonders bemerkenswert ist es, daß sodann die πραότης unter der Tugend der Tapferkeit verbucht wird; sie erscheint im Zusammenhang mit der Lehrtätigkeit des Philosophen, der sich den „Gerechten und Sanften gegenüber als milder Lehrmeister darbietet" (§214). Das dürfte im Hinblick auf die Werbung des Schülers zu hören sein, der im allgemeinen aus dem Lehrbetrieb der Elementarschule bittere Erfahrungen mitbrachte.[1014]

Iamblich leitet nach diesem Resümee mit einem Selbstbeschränkungstopos (§215 p.116,22-24) zu einer Episode über, die des Pythagoras unnachgiebigen Freimut (§215 p.116,25 παρρησία ἀνυπόστατος) eindrücklich vor Augen stellt. Diese Darstellung des Aufeinandertreffens von Pythagoras und dem Tyrannen Phalaris samt Interpretation reicht bis zum erneuten Einsatz einer langen wiederholenden Reihung von Einzelaspekten. Das Kapitel läßt grob eine dreig-

---

Protreptikos, immer dort, wo es um die „tapfere" Hinwendung, den Übergang zur Philosophie geht: *Protr.* p.11,13 τὸ παρορμᾶσθαι γενναίως εἰς τὴν θεωρητικὴν φιλοσοφίαν; p.77,28 φιλοσοφίας ἀντιλαβάνεσθαι γενναίως; p.95,9 (vgl. Z.27) αὕτη [sc. ἡ φιλιοσοφία] γὰρ ... πρὸς τοὺς πόνους ἐναθλεῖ γενναίως. Vgl. auch Iamblichs *Brief an Olympios über die Tapferkeit* Stob. III 7,41.

[1014] Vgl. nur den *locus classicus* bei Augustinus *Confessiones* I 9,14f.und I 12,19; vgl. auch *Civ.* XXI 14; Ausonius VIII *Protrepticus ad nepotem* Verse 24-32.

liedrige Struktur erkennen, die in einem den Geist des Platonismus atmenden Programm zur „psychischen" Tapferkeit gipfelt:

§214	Rekapitulation einzelner schon erwähnter tapferer Taten des Pythagoras
§§215-222	Die Begegnung mit dem Tyrannen Phalaris als Paradigma „pythagoreischer Tapferkeit"
§§223-228	Repetition schon behandelter Themen unter dem Gesichtspunkt der Tapferkeit
Abschluß:	Das Wesen vollkommener Tapferkeit - die Befreiung des Geistes

Richten wir das Augenmerk zunächst auf die längste in sich geschlossene Episode, die Iamblich seiner *Vita* einfügt. Mit dem Rekurs auf Abaris stellt der Autor nun schon zum dritten Mal einen ausführlichen Bezug zu diesem Weisen aus dem Hyperboreervolk her (vgl. §§90-94, 140f.; vgl. §135).[1015] Bei allen Begegnungen erweist Iamblich den Vorrang des samischen Philosophen. Wie im Falle des Epimenides und des Aristeas (vgl. §138) wird die Legendengestalt, die als Vorläufer des Pythagoras galt und mit Orpheus in einem Atemzug genannt werden konnte[1016], in die Darstellung integriert und zum Protagonisten in das angemessene Verhältnis gesetzt. Abaris kommt zu Pythagoras und unterstellt sich ihm; er, der als der Zauberer schlechthin gilt, läßt sich über den göttlichen Bereich aufklären (IVP §215) und zum ernsthaften Theurgen umschulen. Seine Magie wird in einen philosophischen Rahmen zurückgeholt.[1017]

Iamblich baut die bekannte märchenhafte Gestalt[1018] des Abaris als Symbolfigur in seine Darlegungen ein, die als Vertreter irrationa-

---

[1015] Vgl. dazu BRISSON/SEGONDS *Jamblique* XXIII-XXV.

[1016] Vgl. BETHE, Art. ‚Abaris', RE 1.1 (1893), 17,9-14; Libanios *ep.* 143,3.

[1017] Zu den Zügen eines neuplatonischen Theurgen vgl. IVP §215 p.116,1-117,4: ... αὐτοῦ τούτου ἕνεκα ἀφικόμενος [sc. Ἄβαρις] τοῦ συμβαλεῖν αὐτῷ [sc. Πυθαγόρα], λόγους τε ἠρώτησε καὶ μάλα ἱερούς, περὶ ἀγαλμάτων καὶ τῆς ὁσιωτάτης θεραπείας καὶ τῆς τῶν θεῶν προνοίας, τῶν τε κατ' οὐρανὸν ὄντων καὶ τῶν περὶ τὴν γῆν ἐπιστρεφομένων, ἄλλα τε πολλὰ τοιαῦτα ἐπύθετο. GORMAN *The ‚Apollonios'* 141. Schon DALSGARD LARSEN *Jamblique* 60 sieht in IVP §215 p.117,2 περὶ ἀγαλμάτων einen Bezug auf das gleichnamige Werk des Autors (vgl. Anm.903). Mit Abaris' Frage περὶ ὁσιοτάτης θεραπείας wird man desgleichen an *De mysteriis* denken dürfen.

[1018] Vgl. z.B. Origenes *contra Celsum* III 31.

ler Magie vom wahren Weisen über die Zusammenhänge des Kosmos aufgeklärt wird und in dieser Erfahrung Pythagoras um so glaubwürdiger vor dem Vorwurf der Zauberei in Schutz zu nehmen vermag (IVP §216 p.117,14-16):

> πολλοῦ τε ἔδει γόητα νομίζειν Πυθαγόραν τὸν ταῦτα παιδεύοντα, ὅς γε αὐτὸν καὶ ἐθαύμαζεν ὡς ἂν θεὸν ὑπερφυῶς. „Nicht im geringsten hielt er Pythagoras für einen Zauberschwindler, weil er solches lehrte, sondern bewunderte ihn sogar über die Maßen, als sei er ein Gott."[1019]

Das gemeinsame Zusammentreffen der beiden zuvor als Freunde dargestellten Figuren mit dem „Urbild des furchtbaren Tyrannen, dessen Grausamkeit geradezu sprichwörtlich geworden war"[1020], Phalaris (§215 p.116,26 ὁ ὠμότατος τῶν τυράννων), ist ein Arrangement, das sich hier zum ersten (und einzigen?) Mal in antiker Literatur findet. Die spätere Tradition der fingierten Phalarisbriefe deutet auf jeweils unabhängige Begegnungen zwischen dem Tyrannen und den beiden altehrwürdigen Lehrern (*ep.* 56).[1021] Da es keine Hinweise auf die Zusammenführung der verschiedenen Traditionslinien gibt, ist die Erzählung wohl nicht als Ausschnitt aus einer Gesamtdarstellung, der man die übrigen von Iamblich übernommenen Abaris-Episoden zuzählen könnte, denkbar.[1022]

[1019] Vgl. zur Richtigkeit der Überlieferung des angebundenen Relativsatzes DEUBNER *Bemerkungen* 74. Das Attribut ὑπερφυῶς ist ein klarer Beleg, daß Iamblich nicht die Gottessohnschaft des Pythagoras proklamieren will.

[1020] Vgl. LENSCHAU, T., Art. ‚Phalaris', RE 19.2 (1938),1649-1652, 1650.

[1021] Zu Abaris-Phalaris vgl. HERCHER 422 *Phalarisbriefe* 56 „Einladung an Abaris" und 57 „Ablehnung des Abaris"; zu Pythagoras-Phalaris vgl. *ep.* 23 „Einladung an Pythagoras", die dieser laut *ep.* 56 und Lukian *Phalaris* I 10 wahrgenommen hat.

[1022] Jedenfalls läßt sich über die zugrundeliegende Quelle kein Konsens erreichen. Vgl. zum vorliegenden Ausschnitt BOYANCÉ *Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique*, wonach die Reden (§§215-219) aus dem Werk „Abaris" des Herakleides Pontikos stammen sollen; den Plan des Phalaris, die beiden weisen Männer zu töten, habe Iamblich selbst erfunden (ebd. 329). GOTTSCHALK 126 kommt zu dem Urteil: „If they [sc. the dicourses] do include any fragments of Heraclides, we would have no way of identifying them." Daß Iamblich auf das umfangreiche Traditionsmaterial über die Zauberergestalt des Abaris zurückgreift, das letztlich *auch* auf den von Herakleides gesammelten Stoff (vgl. BETHE, Art. ‚Abaris', RE 1.1 (1893), 16,65ff.; Herakleides Pontikos frr.73-75,51 WEHRLI mit Kommentar, ohne Hinweis auf IVP) zurückgeht, wird man wohl annehmen dürfen. Die Episode wird nach ROHDE *Quellen* 165ff. im allgemeinen dem Apollonios zugesprochen; ROHDE wertet vor allem die Anspielung auf das Homerzitat (*Il.* 22,13): οὐ

Iamblich setzt die beiden volkstümlichen Gestalten zu seinem Musterphilosophen in direkte Beziehung. In der Begegnung mit dem „Schrecklichsten der Tyrannen" - und das wird zu Anfang und am Ende betont (§215 p.116,26; §220 p.119,18) - kann er Pythagoras' Ruf als Beseitiger der Tyranneien am eindrücklichsten verherrlichen. Hierbei galt es außerdem, die bei Lukian verdrehte Schilderung, der Samier habe mit dem Tyrannen paktiert, ihn gelobt und bemitleidet (*Phalaris* I 10), zu revidieren und ihm zugleich eine höheren Wirksamkeit als dem Magier Abaris einzuräumen, der in den Briefen, anders als Pythagoras, die Einladung des Tyrannen ablehnt.[1023] Jedenfalls wird die Vermutung nahegelegt, daß der Autor selbst mehr an der Erzählung um das Ensemble Pythagoras - Abaris - Phalaris ausgemalt hat, als gemeinhin angenommen wird.[1024] Allerdings ist man zu weit gegangen, in dieser Episode eine Allegorie

---

μέν με κτενέεις, ἐπεὶ οὔ τοι μόρσιμός εἰμι (vgl. IVP §217 p.117,28), das wir in der Apolloniosvita des Philostrat (VIII 5 p.300,25 KAYSER) im Verhör vor Domitian finden, als Hinweis auf die Autorschaft des pythagoreischen Wanderpredigers. Daß Iamblich die Vita des Tyanensers gekannt und verwertet haben könnte, ist nicht weniger denkbar. DE VOGEL *On Iamblichus V.P. 215-219* versucht zwischen BOYANCÉ und ROHDE zu vermitteln: Iamblichs direkte Vorlage sei Nikomachos oder Apollonios, der selbst auf Herakleides Pontikos zurückgreife; einzelne Sätze habe Iamblich („probably") selbst eingefügt. Ebd. 390: „Closer inspection of the entire passage in Iamblichus shows that it contains thought-patterns and terms which are Stoic and late Platonic." Kritischer Umgang mit einzelnen inhaltlichen „Parallelen" bei GORMAN *The ‚Apollonios'*, vgl. Anm.1025. Zu den verschiedenen Quellenhypothesen vgl. auch FLINTERMAN *Power, Paideia & Pythagoreanism* 166 A.207; ebd. 167f. zum Motiv der Begegnung zwischen dem Philosophen und dem Tyrannen in der Pythagorassage, das nach ihm gut in die vorchristliche Zeit gehören kann. Die Beziehungen zwischen IVP und PVA seien daraus zu erklären, daß Züge der Pythagoraslegende in die Darstellung des Philostrat eingeflossen sind (ebd. 79).

[1023] Vgl. HERCHER 422 *ep.* 57; FREEMAN (siehe folgende Anmerkung) wollte in diesem Brief eine spätere Hinzufügung erkennen.

[1024] FREEMAN, E.A.: Geschichte Siciliens II (Deutsche Ausgabe von Bernhard Lupus), Leipzig 1897, 418-427 zu den Phalarisbriefen, geht davon aus, daß der hier erzählten Episode die von Lukian (*Phalaris* I/II - Rechtfertigungsreden des Tyrannen in Briefform, von Gesandten in Delphi vorgetragen) initiierte dem Phalaris günstig gesonnene Tradition im Hintergrund stehen muß, der Iamblich durch seine Darstellung widerspreche. Das von Lukian erwähnte Zusammentreffen zwischen Pythagoras und Abaris hält er überhaupt für eine späte „Sophistenerfindung" (427). Er datiert unseren Abschnitt zwischen Lukian und der Entstehung der Phalarisbriefe, die seiner Ansicht nach von Iamblich abhängig sind. Vgl. auch FESTUGIERE *Sur le «De Vita Pythagorica»* 474-476; 474: „Il paraît entièrement forgé par Jamblique." EDWARDS *Two Images of Pythagoras* 166.

auf den Kampf zwischen Heidentum und Christentum zu sehen, in der Phalaris, „perhaps a symbol of ‚atheistic' Christianity, may be a caricature of Constantine".[1025]

Der Freimut des Philosophen gegenüber dem Tyrannen, oder biblisch gedacht, des Propheten vor den weltlichen Gewalten, wird hier paradigmatisch in Szene gesetzt, vielleicht soll auch Platons Leistung überboten werden, der seinerseits die sizilischen Tyrannen zur gerechten Staatsordnung aufgerufen und belehrt hatte. Als typisches Motiv, das sich in den hagiographischen Märtyrerbiographien fortsetzen wird, erfährt es bei Iamblich eine breite Ausgestaltung. Wenn man der Analyse BOYANCÉs Glauben schenken will, hat der Autor zumindest den Plan der Philosophen-Tötung (§§219-221) selbst erfunden[1026]; dieser konnte ja im Zusammenhang mit dem Erfinder der grausamsten Strafen, eben jenem sizilischen Tyrannen, am wirkungsvollsten seinen Platz finden.[1027] So war es möglich, das eigene Verständnis von Tapferkeit direkt und einprägsam an der Person des Philosophen zu exemplifizieren. Der Autor wertet diese Geschichte als den größten Beleg für das wahre „Heldentum" seines Protagonisten, wie er in der Einleitung dazu zu erkennen gibt:

> μέγιστα δὲ πάντων [sc. τεκμηρίων] ἐστὶ τὰ πρὸς Φάλαριν αὐτῷ μετὰ παρρησίας ἀνυποστάτου ῥηθέντα τε καὶ πραχθέντα. „Der wichtigste Beleg [sc. für seine Tapferkeit] ist das, was er gegen Phalaris mit unwiderstehlichem Freimut sprach und tat."

[1025] So GORMAN *The ‚Apollonios'* 143, mit Bezug auf die Textstellen Porph. *contra Christianos* fr.1 H., Jul. *ep.* 84, 430B BIDEZ und vor allem Iambl. *Myst.* III 31 p.179,12, die die Christen als ἄθεοι beschreiben. Vgl. überhaupt die interessanten Vorschläge zu den Anspielungen auf *De mysteriis* (ebd. 141-143): IVP p.117,3f. ~ *Myst.* III 16 p.137,13; I 9 p.9,18; I 7 p.21,6; I 17 p.52,2f.; IVP p.117,14 ~ *Myst.* I 11 p.37,5f.; III 18 p.143,16; III 18 p.144,3; IVP p.117,18 ~ *Myst.* III 18 p.145,13; IVP p.117,29f. ~ *Myst.* III 16 p.137,1-3 und auf Plotin: IVP p.117,3f. ~ Plot. IV 4,3,26; IVP p.118,3 und p.118,30 im Zusammenhang mit Plotins Schift VI 8,20, wonach GORMAN zu dem Ergebnis kommt (ebd. 142): „The ... Neoplatonic features prove beyond the shadow of a doubt that *VP.* 215-22 was written by Iamblichus." Allerdings impliziert die Annahme einer antichristlichen Allegorie eine Abfassung der *Vita Pythagorica* erst unter Konstantin, also in der letzten Lebensphase unseres Autors, was mir in mehrerer Hinsicht bedenklich scheint.

[1026] BOYANCE *Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique* 329f.

[1027] Bei Plotin I 4,13,5-8, gilt der Stier des Phalaris, das berüchtigte Folterwerkzeug des sizilischen Tyrannen, geradezu sprichwörtlich als Erweis der Apatheia des wahren (stoischen) Philosophen, der selbst davor nicht in Furcht gerät.

Zunächst wird eine Art Vorgeschichte exponiert, um der anschließenden großen Rede des Pythagoras um so stärkeres Gewicht zu verleihen: Pythagoras wird vom Tyrannen (im Land) festgehalten (p.116,27 κατείχετο). Abaris tritt ihm an die Seite, weil er sich belehren lassen möchte. Der Konflikt mit dem Tyrannen entzündet sich nun an der Unterweisung des Philosophen; Abaris nämlich wurde auf seine den göttlichen Bereich betreffenden Fragen hin von Pythagoras mit „gotterfülltem Wesen und mit aller Wahrheit" (IVP §216 p.117,5 ἐνθέως σφόδρα καὶ μετ' ἀληθείας πάσης) *öffentlich* unterrichtet. Das trieb einerseits die Menschenmenge zu dem Samier und veranlaßte andererseits den Hyperboreischen Zauberer dazu, seinen Philosophielehrer vor dem Tyrannen zu loben. Doch der Tyrann erweist sich in seiner Gottlosigkeit trotzig, verbietet (ἀνῄρει) schließlich Orakel (μαντεῖαι) und die Handlungen in den Heiligtümern (τὰ ἐν τοῖς ἱεροῖς δρώμενα).[1028] Abaris verkündet daraufhin die Lehren über das Walten und die Fürsorge der Götter (IVP §217 p.117,24f. θεία πρόνοια; vgl. §145 p.81,10)[1029], und verteidigt damit die religiöse Gesinnung der Allgemeinheit (p.117,19 τὰ πᾶσιν φαινόμενα ἐναργῶς).

Erst jetzt schwenkt die Aufmerksamkeit in der Hauptpassage (§217 p.117,26 αὖθις οὖν) zu Pythagoras, der seine Lehre ἐξουσιαστικῶς, weiterhin vertritt, im Bewußtsein, daß ihm der Ty-

---

[1028] Diese Vorgehensweise auf historischer Ebene mit Konstantin in Verbindung zu bringen, ist wohl nicht möglich; NOETHLICHS, K.L., Art. ‚Heidenverfolgung', RAC 13 (1986), 1149-1155; ebd. 1152: „Die erhaltenen Gesetze, die das Heidentum zunächst indirekt betrafen, beginnen i.J. 319." Vgl. auch Euseb. *VC* III 65, die Anordnung über die „Aufhebung" aller Versammlungsräume der Heiden: διὸ καὶ πάντας ὑμῶν τοὺς οἴκους, ἐν οἷς τὰ συνέδρια ταῦτα πληροῦτε, ἀφαιρεθῆναι προστετάχαμεν.

[1029] Bei der Argumentation, die Abaris hier vorbringt, um das Ausbleiben der „göttlichen Fürsorge" zu erweisen (Krieg, Krankheit, Ernteausfall/Hunger, Seuchen), handelt es sich um genau dieselben Vorwürfe, die den Christen gemacht wurden, weil sie die heidnischen Götter nicht verehrten. Vgl. Cyprian *ad Dem.* 5 (in ähnlicher Reihenfolge): *Quod autem crebrius bella continuant, quod sterilitas et fames sollicitudinem cumulant, quod saevientibus morbis valitudo frangitur, quod humanum genus luis populatione vastatur, et hoc scias esse praedictum: ... non enim ... ista accidunt, quod dii vestri a nobis non colantur, sed quod a vobis non colatur deus.* Vgl. Porphyrios *Contra Christianos* fr.80 HARNACK (= Euseb. *PE* V 1,9f.); Arnobius gesamtes Werk *Contra gentiles* richtet sich im Grunde gegen diese Vorwürfe (vgl. ebd. I 1f.), welche die Christen als *impii* (I 2,2) zu erweisen suchen. Vgl. zu den Stellen GUYOT/KLEIN *Das frühe Christentum* II 352-356.

rann nichts wird anhaben können.[1030] Wenn Iamblich hier dieses Adverb verwendet spricht er in der Diktion der Christen. Bei ihnen galt das Auftreten des Kyrios als ἐξουσιαστικῶς („mit freiheitsbewußter Vollmacht"), wie schon aus einer allgemeinen Überlegung des Origenes hervorgeht:

> Κύριός ἐστιν ὁ ἐξουσιαστικῶς προστάσσων.[1031] „Herr ist, wer aus freiheitlicher Vollmacht heraus anordnet."

Dieser Gedanke wird theoretisch ausgeführt, wenn der Philosoph in seinen Darlegungen aufzeigt, „daß in der Seele die Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung angelegt sei" (§218 p.118,4 περί τε τῆς ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοεξουσίου δυνάμεως). Aus der höheren Warte dieser Erkenntnis werden alle dem Schicksal unterworfenen Güter unbedeutend, Pythagoras kann schließlich eine „göttliche Ermahnung zur besten Lebensform aussprechen" (IVP §218 p.118,10 θείαν παραίνεσιν ἐποιήσατο περὶ τοῦ ἀρίστου βίου).

Die gesamte Rede, die im Hinblick auf den Tyrannen, nicht aber vor dessen Angesicht gehalten wird, ist zugleich ein Protreptikos zur Philosophie und somit eine heranführende Vorbereitung auf die zweite Schrift des pythagoreischen Lehrganges. Im Zusammenhang scheinen allerlei (popular)philosophische Gemeinplätze auf, die der hellenistischen Philosophietradition entstammen, wenn zum Beispiel der allwissende Philosoph über den ἐνδιάθετος λόγος und den ἔξω προιὼν λόγος (§218 p.118,23) zu lehren weiß. Dies sind Formel aus der stoischen Philosophie, die gleichermaßen von den christlichen Denkern für die Logos-Theologie fruchtbar gemacht wurden.[1032] Wenn als wichtigste Lehre (τὸ μέγιστον) innerhalb dieser

---

[1030] Der Text läßt nicht eindeutig erkennen, daß der Samier vor dem Tyrannen spricht; Abaris übermittelt zuvor die Aussagen an Phalaris, der daraufhin erzürnt (§§216-217 p.117,26). Auch die große Rede vor dem Tyrannen (p.117,26-119,4) findet nicht in Form einer Audienz, sondern in der Öffentlichkeit statt (vgl. z.B. p.118,3 γνωριμώτατα τοῖς πᾶσιν „so daß es alle Leute sehr gut erkannten"). Daß Pythagoras seinem Feind ins Angesicht gegenübertritt, ist nirgends zum Ausdruck gebracht.

[1031] Origenes *Selecta in Numeros* MPG 12, 581,31. Ich finde für die adverbiale Form außer bei den späten Scholiasten weder eine andere heidnische Belegstelle noch überhaupt eine frühere (bei Polyb. V 26,3 ist die komparativische Form wohl als zweiendiges Adjektiv aufgefaßt).

[1032] Vgl. Chrysipp fr.135 SVF II p.43,11-22= Galenus *in Hippocr. de med. officina* Vol. XVIII B p.649 K.; S.E. *M.* VIII 275. Vermittler ist Philo vgl. *de vita Mosis* II 127,6ff. über den zweifachen Logos: ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, <καὶ ὁ μὲν> οἱά τις πηγή, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων. ders. *de*

ethischen Unterweisung zwischen den Handlungen, die aus Notwendigkeit (καθ' εἱμαρμένην) und jenen, die nach eigener Überlegung (κατὰ νοῦν) geschehen, hervorgehoben wird, dann entspricht das der für Iamblich belegten Lehre: In den bei Stobaios angeführten Auszügen eines *Briefes an Makedonios* stehen diese beiden Grundausrichtungen des Handelns im Mittelpunkt. Dort wird ausgehend von der Unsterblichkeitslehre über die Seele, die ebenso in der vorliegenden Rede des Pythagoras angeführt ist, all das theoretisch erörtert, was hier dem Philosophen in den Mund gelegt ist. Die Beziehungen zwischen den beiden Texten reichen bis in den Wortlaut, wenn Iamblich in dem Brief etwa vom αὐτεξούσιος ζωή („selbstverantwortlichen Leben") spricht, welches die unabhängige, nicht auf das Werden gerichtete Seele zu leben imstande ist.[1033]

Das Referat über die Diatribe des Pythagoras wird jäh, als Dämonenlehre und Unsterblichkeit zur Sprache kommen müßten, abgebrochen (§219 p.119,3f.):

> ταῦτα μὲν οὖν ἄλλος ἂν εἴη τρόπος λόγων. „Das nun wäre eine andere Redeweise."

Das könnte bedeuten, daß solche Themen nicht innerhalb der Redegattung des Protreptikos zur Behandlung stehen. Mit dieser Abbruchformel wird zugleich ein Hinweis auf eine fortgeschrittenere

---

specialibus legibus IV 69,6-9 δεῖται γὰρ ὁ μὲν προφορικὸς δηλώσεως, ᾗ τὰ ἀφανῆ τῶν καθ' ἕκαστον ἡμῶν ἐνθύμια γνωρίζεται τῷ πέλας, ὁ δ' ἐνδιάθετος ἀληθείας, εἰς τελειότητα βίου καὶ πράξεων, δι' ὧν ἡ ἐπ' εὐδαιμονίαν ὁδὸς ἀνευρίσκεται. Vgl. Theophilos *Ad Autolycum* II 10,7; II 22,13. Vgl. dazu DE VOGEL *On Iamblichus* 388f. ohne Belegstellen; MÜHL, M.: Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium, in: Archiv für Begriffsgeschichte 7 (1962), 7-56. Nach Sextos Empirikos (*M.* VIII 275) unterscheidet sich der Mensch durch den λόγος ἐνδιάθετος vom Tier.

[1033] Wir haben es bei dem Wort αὐτεξούσιος gleichermaßen mit einem in der Stoa entwickelten Begriff zu tun, der über Alexandrien und den Neuplatonismus in den Sprachgebrauch der christlichen Väter eingeht und geradezu paradigmatisch das individuelle Freiheits-Bewußtsein des spätantiken Menschen umschreibt. Innerhalb der neuplatonischen Tradition treffen wir ihn schon bei Plotin und Porphyrios an. Vgl. zu Plotin die Schrift „Über den freien Willen und das Wollen des Einen" (VI 8). Porphyrios verwendet den Begriff zu Anfang seiner ethischen Schrift „Über das, was uns angeht" (Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν), die in Auszügen bei Stobaios vor dem besagten Iamblichfragment überliefert ist (Stob. II 8,39 p.163,20 = fr.268 SMITH). Wie Porphyrios dort nahelegt, hatte er diesen Begriff in einer Untersuchung „Über die Wahl der Lebensweise" entwickelt. Für die Beziehung der hiesigen Gemeinplätze zum Hermetismus vgl. FESTUGIÈRE *Sur le «De Vita Pythagorica»* 475.

Art der Unterweisung gegeben, die der Autor seinem Publikum werbend in Aussicht stellt.[1034] In der Schrift über die Mysterien geht Iamblich selbst auf diese dem theurgischen Bereich zugehörenden Themen tiefschürfend ein.

Pythagoras war in der neuplatonischen Schule für eine personenbezogenen Lehrmethode, also für eine bestimmte Redeweise, einen τρόπος der Unterweisung, geradezu das Musterbeispiel, wie anhand der Reden vor den verschiedenen Gruppen in Kroton deutlich wird.[1035] Andererseits kann mit dem Ausdruck eine höhere Art der Belehrung gemeint sein, die denen vorbehalten bleibt, die sich für den wahren Weg zur Philosophie entschieden haben (vgl. Anm.1034). In diesem Sinne dürfte die Abbruchformel hier – in platonischer Weise – auf den esoterischen, mündlichen Unterricht bezogen sein, welcher nur demjenigen zuteil wird, der in mühsamer Vorbereitung die nötige Seelenverfaßtheit hergestellt hat und sich dadurch erst gänzlich für den θεωρητικὸς βίος würdig erweist.

Iamblich ruft sich dann wieder zu seinem Thema zurück (IVP p.119,4f.). Er Interpretiert die soeben vorgetragene Geschichte und

---

[1034] Diese „Abbruchformel" benutzt auch Plotin, um auf die Behandlung in anderer „Redeweise" hinzuweisen, vgl. III 7,13,53 Ἀλλὰ πρὸς τοὺς τοιούτους ἄλλος τρόπος λόγων. Daß die Formulierung und somit die Gestaltung der gesamten Textstelle gut iamblichisch ist, beweist *De mysteriis* IV 2 p.183,1: Καὶ οὗτος μὲν ἄλλος τρόπος λόγων· Der Ausdruck τρόπος λόγων hat im neuplatonischen Sprachgeprauch eine spezifische Konnotation. Proklos gibt in seinem Kommentar zu Platons Staat (KROLL I 81,10ff.) am deutlichsten Auskunft über die zugrundeliegende Unterscheidung; als er auf die *unio mystica* zu sprechen kommt, fährt er fort: Ταῦτα μὲν οὖν ἄλλος ἂν εἴη τρόπος λόγων· ὅτι δὲ καὶ τῷ Σωκράτει δέδοκται καὶ τὸ τῶν μύθων εἶδος εἶναι διττόν, ἐκ τῶν εἰρημένων ὑπέμνησται, λέγω δὲ ὡς τὸ μέν ἐστι παιδευτικόν, τὸ δὲ τελεστικόν, καὶ τὸ μὲν πρὸς τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν παρασκευάζον, τὸ δὲ τὴν πρὸς τὸ θεῖον συναφὴν παρεχόμενον, καὶ τὸ μὲν τοὺς πολλοὺς ἡμῶν ὠφελεῖν δυνάμενον, τὸ δὲ ἐλαχίστοις συναρμοζόμενον, καὶ τὸ μὲν κοινὸν καὶ γνώριμον τοῖς ἀνθρώποις, τὸ δὲ ἀπόρρητον καὶ ἀσύμμετρον τοῖς μὴ τελέως ἐνιδρῦσθαι τῷ θείῳ σπουδάζουσιν, καὶ τὸ μὲν ταῖς τῶν νέων ἕξεσιν σύστοιχον, τὸ δὲ μετὰ θυσιῶν καὶ μυστικῆς παραδόσεως μόλις ἐκφαινόμενον. Vgl. Damaskios *de principiis* I 236,14 RUELLE (III p.28,21 WESTERINK/COMBÈS); I 256,19-22 RUELLE (III p.62,14-18 WESTERINK/COMBÈS); Olympiodor *In Platonis Gorgiam commentaria* 36,1,2-8 WESTERINK.

[1035] Vgl. Porphyrios *Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae* 1,1,22-27 SCHRADER οὕτω καὶ Πυθαγόρας λέγεται πρὸς παῖδας ἀξιωθεὶς ποιήσασθαι λόγους διαθεῖναι πρὸς αὐτοὺς λόγους παιδικοὺς καὶ πρὸς γυναῖκας γυναιξὶν ἁρμοδίους καὶ πρὸς ἄρχοντας ἀρχοντικοὺς καὶ πρὸς ἐφήβους ἐφηβικούς· τὸν γὰρ ἑκάστοις πρόσφορον τρόπον τῆς σοφίας ἐξευρίσκειν, ἀμαθίας δὲ εἶναι τὸ πρὸς τοὺς ἀνομοίως ἔχοντας τῷ τοῦ λόγου χρῆσθαι μονοτρόπῳ.

charakterisiert repetierend allgemein die ἀνδρεία seiner Hauptperson, die durch „unerschütterliche Gesinnung" (σταθερὰ γνώμη), „Unabhängigkeit vom Schicksal" (καρτερούντως ἠμύνετο τὴν τύχην), „machtvolles und freimütiges Auftreten" (ἐξουσίᾳ καὶ παρρησίᾳ) und „Angstlosigkeit bis zur Todesverachtung" (καταφρονητικῶς εἶχε τῶν νομιζομένων εἶναι δεινῶν/ἀδεὴς ἦν πρὸς θάνατον) hervorstach. Ein allerletztes Mal wird, die Phalarisepisode aufgreifend, sein großes Verdienst an der Menschheit, die Auflösung der Tyrannenherrschaft, herausgestellt.

Schließlich versichert der Autor seinem Publikum die historische Glaubwürdigkeit dieser persönlichen „Ruhmestat" (IVP §221 p.119,19 ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ ταῦτα καθορθώσας) des „Befreiers" Pythagoras mit drei Beweisen (τεκμήριον p.119,19; 119,25; 119,29), wobei im letzten recht konstruiert wirkenden Beweisgang die Macht des Epimenides[1036] über die Rachegötter als Hinweis genommen wird, daß „erst recht" (οὕτω δήπου καὶ „also doch wohl genauso") sein Lehrer die Strafe auf den Tyrannen herabschwören konnte. Pythagoras wird in diesem letzten Argument als der Vollstrecker des göttlichen Willens dargestellt, der nach Art des Herkules „zum Nutzen der Menschheit" (ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀνθρώπων)[1037] unter den Menschen weilte. Diese Beweisreihe wird klar beendet und damit zugleich die „Exegese" der Phalaris-Geschichte abgeschlossen, wie es durch redaktionelle Markierung zum Ausdruck kommt (§222 p.120,9-11):

[1036] In §104 p.60,6 war Epimenides schon in der Menge der „berühmten und hochbegabten Männer" als Pythagorasschüler angeführt (vgl. IVP §136 aus Nikomachos). Er galt traditionell als θεῖος ἀνήρ (vgl. Plat. *Leges* 642Df.). Es ist wieder die Tendenz zu erkennen, daß eine konkurrierende archaische Kultgestalt, die einige zu den Sieben Weisen zählten und der nicht wenige religiöse Pseudepigrapha zugesprochen waren (vgl. die angebliche Nachricht in IVP §7; FgrHist 457), dem Samier nachgeordnet wird. Die Verdienste des Epimenides um die Stadt Athen, ihre Entsühnung von den Auswirkungen des Kylon-Frevels, bringt Pythagoras nicht zur Sprache, deutet aber an, daß er die Fähigkeit der Reinigung von Pythagoras empfing (IVP §136). Bei Diogenes Laertios (VIII 3 nach Antiphon) ist Epimenides noch als Mitschüler dem Pythagoras gleichgeordnet.

[1037] Zur paradigmatischen Deutung der Gestalt des Herakles vgl. auch die Rede vor den Jungen Leuten §40 p.23,7. Bei Plotin gilt Herakles als das Musterbeispiel für praktische Tugend und καλοκἀγαθία schlechthin (Plotin I 1,12,35-39): τάχα δ' ἂν οὕτω πιθανὸς ὁ λόγος εἴη· ὅτι δὴ πρακτικὴν ἀρετὴν ἔχων Ἡρακλῆς καὶ ἀξιωθεὶς διὰ καλοκἀγαθίαν θεὸς εἶναι, ὅτι πρακτικός, ἀλλ' οὐ θεωρητικὸς ἦν, ἵνα ἂν ὅλος ἦν ἐκεῖ, ἄνω τέ ἐστι καὶ ἔτι ἐστί τι αὐτοῦ καὶ κάτω. Vgl. Plot. IV 3,27.

τοῦτο μὲν οὖν τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ τῆς ἀνδρείας κατόρθωμα[1038] ἄχρι τοσούτου μνήμης ἠξιώκαμεν. „Diese bewunderswerte Tugendleistung seiner Tapferkeit erachten wir insoweit für erinnerungswürdig."

Es folgen - mit dem Anschluß ἄλλο δὲ τεκμήριον - Repetitionen, die unter dem Aspekt der Tapferkeit betrachtet werden (§§223-227). Zunächst wird für *Pythagoras* selbst (p.120,11-16) die σωτηρία τῆς ἐννόμου δόξης („Wahrung einer gesetzestreuen Gesinnung") betont[1039], was noch an die vorangegangene Geschichte anschließt. Der Gedanke wird aber sofort allgemein ausgeweitet, um die (stoische) Unbeeinflußbarkeit des Philosophen in Erinnerung zu rufen, der jederzeit vom ὀρθὸς λόγος[1040] gelenkt ist und von äußeren Umständen (ἡδονή und πόνος ~ πάθος und κίνδυνος) nicht affiziert wird.

Desgleichen wird auf die todesmutige Tapferkeit der *Pythagoreer* (p.120,16-23) hingewiesen, und die schon zu Anfang des Kapitels angeführte Warnung vor dem Übertreten der Gebote als wichtigste Anforderung pythagoreischer Tapferkeit ist eindringlich in derselben Diktion wiederholt (p.116,8 ~ p.120,16). Weiter wird im Hinblick auf den angesprochenen Schüler pädagogisch repetiert (vgl. §100, §171 mit Anm.937), daß die Pythagoreer ihren Charakter unbeirrbar wahrten (§223 p.120,18f. τὸ αὐτὸ ἦθος ἀδιάφθορον διεφύλαττον). Die Betonung liegt hier auf der gegenüber weltlichen Mächten immunen Beharrlichkeit der Überzeugung, die eine Ausdrucksform der ἀνδρεία darstellt (ἀνδρικὸς βίος).

Zu dieser Deutung der Tapferkeit als „Standhaftigkeit" und „Ausdauer" werden im nächsten Unterabschnitt die wichtigsten

---

[1038] Mit κατόρθωμα spricht der Autor im Vokabular der stoischem Tugendlehre; vgl. Chrysipp SVF II 1002 p.295,21.

[1039] In den ps.-platonischen Definitionen heißt es zur Tapferkeit (ἀνδρεία), sie sei (*def.* 412A9-12) σωτηρία δογμάτων ἀδήλων περὶ τὰ δεινὰ καὶ ἐμπειρία πολέμου· ἕξις ἐμμενητικὴ νόμου.

[1040] Es handelt sich hier um einen in der Stoischen Philosophie entwickelten Begriff; in den *Fragmenta moralia* Chrysipps ist er 19-mal belegt. Vgl. auch die Zenonvita des Diogenes Laertios (VII 47,3; 54,8; 88,4; 93,3; 128,10) und das *Corpus Philonis*. Bemerkenswert ist auch, daß er im *Corpus Aristotelicum* nur in der *Nikomachischen Ethik* vorkommt, dort aber gleich 31-mal, meist in der Verbindung πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. Vgl. die „stoizierende" Bibelstelle 4 Mac 1,16 λογισμὸς μὲν δὴ τοίνυν ἐστὶν νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν σοφίας βίον. Im folgenden werden dort ἡδονή und πόνος ausführlich behandelt. Vgl. außerdem Iambl. *Protr.* 5 p.30,3; 21 p.121,12; Brief an Sopatros bei Stob. II 46,16, wo Iamblich „jedem Menschen als erstes" den ὀρθὸς λόγος anrät.

Grundaussagen wiederholt, indem in einschnittslos fließender Weiterführung der angefangenen Dublettenreihe nochmals pythagoreische Übungen und Maßnahmen zur „Tapferkeit" aufgelistet werden (§§224-226 p.120,23-122,10). Dies ist das letzte Mal, daß der Autor in rekapitulierend-pädagogischer Absicht eine Anhäufung von wörtlichen Dubletten in seiner Darstellung positioniert (p.120,21 ~ §100/171; p.120,22f. ~ §171; p.120,24-27 ~ §111; p.121,1-6 ~ §196; p.121,7-20 ~ §68; p.121,12-20 ~ §187f.; p.121,21-23 ~ §198).

Die Dublettenserie ist vom Autor durch Hinzufügungen und geringfügige Umformulierungen für das Thema „Tapferkeit" modifiziert, nach ROHDE „durch gewaltsam plumpe Deutung". Die *nur hier zu findenden* Erweiterungen seien genannt, um die Behauptung, daß die Doppelungen bedachtlos als „selbsthergestelltes Gemengsel"[1041] in den Text geraten seien, in einem letzten Gegenbeweis zu widerlegen. Alles bewegt sich im zugrundeliegenden Gedanken der ἀνδρεία:

> δι' ὧν ἐπιτείνοντες αὐτὰ καὶ ἀνιέντες ἄχρι τοῦ μετρίου σύμμετρα πρὸς ἀνδρείαν ἀπειργάζοντο. ἦν δὲ καὶ τοῦτο μέγιστον εἰς γενναιότητα ἔρμα, „Dadurch strafften oder beruhigten sie die Affekte bis zu einem rechten Maß und machten sie zur Tapferkeit bereit. Es war aber auch dies die größte Stütze zur Beherztheit, ..." (§224 p.120,26-28)
>
> ἀνδρικῶς „in mannhafter Art" (p.121,6)
>
> τὸ ἐπίπονον „die beharrliche Bemühung" (p.121,8)
>
> ἀπαραιτήτως καὶ οὔτε πόνων οὔτε καρτερίας οὐδεμιᾶς φειδόμεναι „[Prüfungen] unverrückbar weder Mühen noch Strapazen meidend" (121,10f.)
>
> γενναίως „beherzt" (p.121,13)
>
> τὴν ἀνδρείαν αὐτῶν ἐγύμναζεν, „er übte ihre Tapferkeit" (p.121,16)
>
> καὶ ταῦτα πάντα εἰς ἀνδρείαν αὐτοῖς συνέτεινεν. „Und dies alles bezog sich bei ihnen auf die Tapferkeit." (p.121,21f.)

Nach den Wiederholungen geht es abermals um die Wahrung der geheimen Lehren (§§226-227 p.121,25-122,10); dem „Verschweigen"

[1041] Vgl. ROHDE *Quellen* 164, der letztlich hier eingestehen muß, daß Iamblich bewußt diese Dubletten eingefügt hat.

wird großer Platz eingeräumt, wobei auch einige Aussagen über die verschlüsselte Ausdrucksweise in pythagoreischen Symbola ins Gedächtnis zurückgerufen werden (vgl. §103; §105). Ein Beispiel jener Symbola, von denen nach Ansicht des Autors „auch heute noch eine Spur" (§227 p.122,5f. ἴχνος ἔτι νῦν) zu erkennen ist, wird genannt:

> πῦρ μαχαίρῃ μὴ σκάλευε „Schüre das Feuer nicht mit dem Schwert!"[1042]

Der Ausspruch geht später als metaphorische Wendung in den allgemeinen Sprachgebrauch ein.[1043]

Es liegt keineswegs fern, die Komposition der Passagen am Ende des Kapitels auf Iamblich selbst zurückzuführen. Im fulminanten Schlußabschnitt (§228), für den sich kein direkter Rückbezug erkennen läßt, führt der Autor das im Neuplatonismus beliebte Bild der gefangenen Seele aus[1044], das er aus derselben Vorlage wie Porphyrios (vgl. IVP §228 p.122,11-16 ~ PVP §46 vielleicht aus Moderatos)[1045] bis zum (Pseudo?-)Epicharmfragment (fr.249 KAIBEL)[1046] übernimmt, um es dann selbst weiter auszugestalten. Dies geschieht im Hinblick auf die Tapferkeit, die vonnöten ist, um sich von der Welt der Sinne zu lösen.[1047]

[1042] Vielleicht auf die Sammlung des Aristoteles zurückgehend, vgl. fr.159 GIGON (= PVP §41-45). Vgl. Iambl. *Protr.* 21 p.112,24-113,7; DLVP 17,1; 18,1 (politische Deutung); Plut. *Aetia Romana et Graeca* 281A10; *de Iside et Osiride* 354F (Darstellungsweise sei von hieroglyphischer Bildersprache beeinflußt); vgl. die hübsch-komisch pythagoreisierende Stelle bei Lukian *VH* II 28,4, die darauf schließen läßt, daß zu Zeiten Lukians solche Anweisungen in bestimmten Kreisen ernst genommen wurden, um „zur Insel (der Seligen) zu gelangen". Der Ausspruch ist nach Iamblich noch oft belegt, vgl. z.B. Theodoret *Graecarum affectionum curatio* VIII 1,8, der auf derselben Quelle wie Diogenes Laertios beruht. Die Abfolge entspricht am ehesten DLVP 18; Theodoret wird von HÖLK *De acusmatis* nicht in seine Untersuchung einbezogen.

[1043] Vgl. Johannes Chrysostomos *In acta Apostolorum* MPG 60, 259,7f. οὕτω τὸ πῦρ σκαλεύουσι τῆς ὀργῆς, τὰ ἀφόρητα ἐργαζόμενοι.

[1044] Es handelt sich um die grundlegende Ansicht des Platonismus; vgl. auch Belegstellen ROHDE *Quellen* 164 A.1.

[1045] *Siehe oben* Seiten 80; 131; 158.

[1046] νοῦς πάνθ' ὁρῇ καὶ πάντ' ἀκούει, τἆλλα δὲ κωφὰ καὶ τυφλά. Der Testimonienapparat bei KAIBEL verdeutlicht den hohen Bekanntheitsgrad dieses Dictums seit Philo und Plutarch; erste Belegstelle, allerdings ohne den zweiten Halbsatz und ohne Autorenangabe, ist Arist. *Probl.* XI 33, 903a20.

[1047] Das wird durch einen Vergleich mit Porphyrios deutlich, der, wie wir voraussetzen dürfen, seine Quelle wörtlich abschreibt, um ein sachlich-historisches Bild der Pythagoreischen Philosophie zu vermitteln. Iamblich übernimmt ab

Hier ist es wichtig, sich einige Modifikationen, die Iamblich vornimmt, noch einmal genau vor Augen zu halten. Was bei Porphyrios noch als das Ziel *Pythagoreischer Philosophie* dargestellt war (§46 p.57,22 φιλοσοφίαν δ' ἐφιλόσοφησεν ἧς ὁ σκόπος), die Befreiung des Geistes aus den Fesseln des Körpers, erscheint bei Iamblich als das Ziel der *Tapferkeit* (ἀνδρεία), der er somit einen ganz betonten Stellenwert einräumt (§228 p.122,10f.):

> μέγιστον δὲ πάντων πρὸς ἀνδρείαν παράγγελμά ἐστι τὸ σκοπὸν προθέσθαι τὸν κυριώτατον ... „Die wichtigste Anforderung an die Tapferkeit ist der Vorsatz des Hauptzieles ..."

Nach dem nun folgenden Zitat markiert der neuplatonische Lehrer in eigenen Worten einen zweiten Schritt (δεύτερον). Diese Phase bezieht sich ausschließlich auf die Tätigkeit des philosophischen Lehrers, der sich um den „durch und durch Gereinigten" (διακαθαρθέντι) „fernerhin" (λοιπόν) zu kümmern hat (ὑπερσπουδάζειν). Wie wir es im Lysisbrief kennengelernt hatten, ist wieder auffällig darauf hingelenkt, daß der Schüler „durch die Orgienfeiern der Lerngegenstände" (διὰ τῶν μαθηματικῶν ὀργιασμῶν) bereit gemacht sein muß (ἐπιτηδευωθέντι) für diesen zweiten Schritt. Dann wird nicht nur „Nutzbringendes" (ὀνησίφορα) an ihn „herangetragen" (προσάγειν) - wie bei Porphyrios zu lesen war -, sondern es kann

---

p.122,17 nur noch einzelne Stichworte aus dieser Vorlage: διακαθαρθέντι, τῶν ὀνησιφόρων, ἀσώματα und gestaltet danach freier aus:

PVP §46 p.58,5f.	IVP §228 p.122,17-20
καθαρθέντι δὲ τότε δεῖ προσάγειν τι τῶν ὀνησιφόρων.	δεύτερον δὲ τὸ ὑπερσπουδάζειν διακαθαρθέντι λοιπὸν αὐτῷ καὶ ποικίλως ἐπιτηδειωθέντι διὰ τῶν μαθηματικῶν ὀργια- σμῶν, τὸ τηνικάδε τῶν ὀνησιφόρων τι καὶ θείων ἐντιθέναι καὶ μεταδιδόναι, ὡς μήτε τῶν σωμάτων ἀφιστάμενον ἀποδειλιᾶν, μήτε πρὸς τὰ ἀσώματα προσαγόμενον ὑπὸ τῆς λαμπροτάτης αὐτῶν μαρμαρυγῆς ἀποστρέφεσθαι τὰ ὄμματα, μήτε τῶν προσηλούντων τῷ σώματι τὴν ψυχὴν παθημάτων καὶ προσπερονώντων ἐπιστρέφεσθαι, ὅλως δὲ ἀδάμαστον εἶναι πρὸς πάντα γενεσιουργὰ καὶ καταγωγὰ παθήματα·

Was Porphyrios danach behandelt, wird für Iamblich erst in seiner *Einführung zu den mathematischen Wissenschaften* interessant. Iamblich führt an der vorliegenden Stelle aus, was Sokrates in Platons *Phaidon* als die wahre Tapferkeit des Lernbegierigen bezeichnet hatte (Plat. *Phd.* 83E5f.): Τούτων τοίνυν ἕνεκα, ὦ Κέβης, οἱ δικαίως φιλομαθεῖς κόσμιοί εἰσι καὶ ἀνδρεῖοι, οὐχ ὧν οἱ πολλοὶ ἕνεκά φασιν.

ihm jetzt „Göttliches" (θεῖα) „eingegeben" werden (ἐντιθέναι), und er bekommt Anteil daran (μεταδιδόναι). Jedenfalls handelt es sich hierbei nicht mehr, wie Porphyrios ὀνησίφορα verstanden wissen wollte, um die pythagoreischen μαθήματα. Wie dieses höhere Wissen genau aussieht, verschweigt Iamblich dem Schüler. Im Hinblick auf das Erreichte betont er nun eigens den Zweck der Lehrersorge. Ihr Ziel soll es sein, die unabhängige Seele des Schülers zu bewahren (ὡς μήτε ... ἀποδειλιᾶν), damit er seinen Blick standhaft auf den Glanz (μαρμαρυγή) der körperlosen Welt (IVP §228 p.122,21 τὰ ἀσώματα) gerichtet halten kann.[1048] Iamblich evoziert hier die platonischen Bilder des Höhlengleichnisses und der durch die Leidenschaften an den Körper genagelten Seele; letzteres Bild wird durch Stobaios auch an anderer Stelle für unseren Autor belegt.[1049]

Die stoische Ansicht über die Tapferkeit als ein „Wissen um die Dinge, die man ertragen muß,"[1050] und die zugehörige Lehre über die Affektbeherrschung bildet die Vorstufe zur vollendeten ἀνδρεία, die letztlich die völlige Reinigung der Seele zum Ziel hat. Wahre Tapferkeit zeigt sich in der Bereitschaft, die Seele ganz vom Körper zu lösen, und in die Welt des Geistes hinaufzugehen. Insofern hat sie der σωφροσύνη, deren Ziel die rechte Seelenkonstitution ist, zu folgen und beinhaltet den Aufruf zum entscheidenden Schritt, der über

---

[1048] In PVP §49 p.59,20f. ist die geistige Welt der πρῶται ἀρχαί als τὰ ἀσώματα εἴδη bezeichnet. Dort handelt es sich um das Referat über den Erziehungsplan des Moderatos, den Porphyrios ausführlicher als Iamblich hier, aber im gleichen Sinne eines Aufstiegs der Seele zu den höheren Lerngegenständen beschreibt.

[1049] Mit ähnlicher Diktion Iamblichs *Brief Über die Besonnenheit* Stob. III 5,45 p.270,10-16 HENSE; die Vorstellung der Platoniker über die befreite Seele hat Iamblich ausführlich in seiner Schrift Περὶ ψυχῆς in einem Kapitel „über den Tod" (Περὶ θανάτου) erläutert, wie es die bei Stobaios erhaltenen Auszüge aus dem Werk erkennen lassen; Stob. I 49,43 p.385,1-10. Immer liegt Platon *Phd.* 83D zugrunde. Zur Anspielung auf das Höhlengleichnis vgl. Platon *R.* 515C. Daß Iamblich die πάθη nach den zwei Kategorien γενεσιουργά („Werden hervorbringend") und καταγωγά („nach unten ziehend") unterschied, macht ein Zitat in Simplikios' Kategorienkommentar deutlich (CAG VIII 325,27f.): πῶς δὲ δεῖ, φησὶν Ἰάμβλιχος, μὴ ἄγειν εἰς οὐσίαν τὰ πάθη, εἴπερ ἔνια τῶν παθῶν καὶ εἰς οὐσίαν προάγει, ὅσα ἐστὶν γενεσιουργά; Vgl. auch Iamblichs *Brief an Sopatros* (über Heimarmene?) Stob. I 5,18, wo der λόγος als γενεσιουργός bezeichnet wird.

[1050] Vgl. Chrysipp fr.263 SVF III ἐπιστήμη γάρ ἐστιν ὑπομενετέων καὶ οὐχ ὑπομενετέων καὶ οὐδετέρων. Iamblich bringt diese Deutung der Tapferkeit am Ende der Episode über Myllias und Timycha vor Dionysios §190 τὴν γὰρ ἀνδρείαν ᾔδεισαν φευκτέων τε καὶ ὑπομενετέων ἐπιστήμην; vgl. Chrysipp fr.286 SVF III und zum Ursprung dieser Tugendlehre Platon *Laches* 194E11.

die pythagoreische παιδεία, wie sie Iamblich verstanden wissen will, hinausreicht.[1051]

Es ist bemerkenswert, daß diese grundsätzlichen Überlegungen zum Erziehungsgang am Ende des Kapitels zur Tapferkeit erscheinen. Der Philosophielehrer aus Apameia gibt dem Tugendbegriff ἀνδρεία eine eigene Wertung und einen bedeutenden Rang innerhalb seines pädagogischen Planes. Dem *angehenden* Philosophen wird insofern Tapferkeit abverlangt, als er den Übergang in die Welt des Geistes, den Bereich der Philosophie, wagen muß, dem *praktizierenden* Philosophen insofern, als diese Tapferkeit in seinem standhaften Verhalten ablesbar zu sein hat. Was diesbezüglich in der *Figur des Pythagoras* paradigmatisch über die Tugend der Tapferkeit zur Anschauung kommt, ist dem ähnlich, was wir als Ambivalenz des Handelns Jesu im Neuen Testament erkennen können, die ἐξουσία[1052] (vgl. IVP §217 p.117,28; §220 p.119,9) bezüglich der Unordnung in der Welt einerseits und die πραΰτης[1053] (vgl. IVP §214 p.116,19) den Menschen gegenüber andererseits.

Iamblich geht es darum, den Aspekt der Unabhängigkeit von irdischen Gewalten, ja sogar von der Sorge um das eigene Leben, hervorzuheben. Diese selbstbewußte Freiheit (αὐτοεξούσιος/ἐξουσία) äußert sich auf den verschiedensten Ebenen. Im inneren Bereich der Schule schließt sie den Gehorsam gegenüber den „göttlichen Geboten" des Meisters ein. Im Verhalten zur politischen Umwelt kommt sie in der παρρησία zum Tragen, im Kontakt mit den Genüssen des irdischen Lebens in πόνος und καρτερία (§225 p.121,11). Die Selbstverantwortlichkeit des Menschen ist die Grundlage dieses tiefergehenden Verständnisses der „Tapferkeit", die nicht darin besteht, über andere siegreich zu triumphieren, sondern im Bewußtsein um die eigene Unabhängigkeit und Verantwortung (§218 οἱ θεοὶ τῶν

[1051] Genauso wird in der *Proklosvita* die Abfolge von σωφροσύνη und ἀνδρεία begründet; Marinos *Vita Procli* 21,520-525 MASULLO.

[1052] Vgl. FOERSTER, s.v., ThWNT II 559-571, ebd. 562: „Im NT bezeichnet ἐξουσία die von Gott in Natur und Geisterreich hineingegebene Vollmacht, die Macht, die Satan hat und weitergibt, dann bes. die Jesus und von ihm seinen Jüngern gegebene Vollmacht, Macht, auch Freiheit zum Handeln." Vgl. ebd. 565f.

[1053] Vgl. HAUCK, F., SCHULZ, S., ThWNT VI 645-651 zu πραΰς und πραΰτης: vgl. Mt 11,25-30 (Selbstprädikaton Jesu); 5,5 (Seligpreisung); vgl. Ps 37,11. Nicht übersehen werden darf, daß die Sanftmut gerade in den Enkomien gepriesen wird; vgl. Arist. *Rh.* I 9, 1366b1ff.; Theon *Progymnasmata* 8 (p.111,16ff. SPENGEL II); Xen. *Ages.* 11,2.6.20. Dazu HAUCK/SCHULZ 646 A.6.

κακῶν ἀναίτιοι[1054], Plat. *R.* 617E5 θεὸς ἀναίτιος, *Tim.* 42D3f.) seinem Ziel näherzukommen, das für den Philosophen in der Annäherung an Gott besteht, und zwar untrennbar mit Geist und Tat.

Erst diese eigene Sicht der Tapferkeit, läßt uns verstehen, daß Iamblich seine methodischen Darlegungen zur παιδεία, die ja im Dienste des Aufstiegs zum Göttlichen steht, hier einordnet. Denn nur derjenige, der im wahren Bewußtsein um das eigene Selbst, mit beherztem Mut Störendes und Unwichtiges beiseite läßt, ist überhaupt zum Aufstieg fähig. So schließt Iamblich das Kapitel folgerichtig (IVP §228 p.123,3-6):

> ἡ γὰρ διὰ τούτων πάντων γυμνασία καὶ ἄνοδος τῆς τελειοτάτης ἀνδρείας ἦν ἐπιτήδευσις. τοσαῦτα καὶ περὶ τῆς ἀνδρείας ἡμῖν τεκμήρια κείσθω περὶ Πυθαγόρου τε καὶ τῶν Πυθαγορείων ἀνδρῶν. „Denn die Übung durch all diese Dinge und der [durch sie bewirkte] Aufstieg entsprach dem Streben nach vollkommenster Tapferkeit. So viele Kennzeichen sollen uns auch für die Tapferkeit des Pythagoras und der Pythagoreer genügen."

Freundesliebe - φιλία (§§229-240)

Die Einzelabhandlungen über die Tugenden gipfeln in der φιλία (§229 p.123,7f.):

> Φιλίαν δὲ διαφανέστατα πάντων πρὸς ἅπαντας Πυθαγόρας παρέδωκε „Am sichtbarsten überantwortete Pythagoras die Freundschaft aller gegen alle."

Seit der frühen Sophistik finden wir das Zetema περὶ φιλίας („Über die Freundschaft") als philosophisches Thema behandelt. In Ciceros *Laelius* begegnet man einer solchen Rede (*Laelius* 26-104) in voll ausgeprägter Form. Doch noch in später Zeit lassen sich die schematischen Merkmale eines solchen Redetypos bis ins 12. Jh. hinein verfolgen. Als „gemeinsames Grundmuster" konnte jüngst das Schema

[1054] Iamblich hat sich philosophisch mit der Frage, ob Gott für das Böse verantwortlich sein kann, intensiv auseinander gesetzt und sie verneint (vgl. Asklepios *in Metaph.* CAG VI 2 (1888) p.77,5-17 HAYDUCK).

von *Erwerben und Erhalten* (κτᾶσθαι – χρῆσθαι/σώζειν, *conciliare – colere*) ausfindig gemacht werden.[1055]

Dieses „Grundprinzip" findet sich zwar gerade in der von Iamblich beeinflußten neuplatonischen Tradition, bei seinem Verehrer Simplikios im *Kommentar zum Moralhandbuch des Epiktet* und im *Kommentar* des Hierokles zu den pseudopythagoreischen Goldenen Versen, die ja der Syrer kommentiert hatte,[1056] ebenso bei dem späteren Zeitgenossen Themistios in der *22. Rede* (περὶ φιλίας). Dennoch ist diese Strukturierung im Freundschaftskapitel unseres Autors nicht auszumachen. Das legt zunächst einmal nahe, daß Iamblichs Kapitel „Über die Freundschaft" gar nicht auf der Basis dieser pythagoreisch geprägten Tradition, nach der die Tugenden als unerläßliche Bedingung für glückende Freundschaft fungieren[1057], verstanden und interpretiert werden will. Bei Iamblich wird die φιλία selbst zur alles krönenden Tugend. In ihr möchte der Autor im folgenden ein höheres Ziel vor Augen stellen.[1058]

Nach den einleitenden Worten läßt Iamblich zunächst die allgemeine Darlegung über die φιλία aus §69 folgen. Dort waren dieselben Gedanken in der Formulierung unseres Autors als grundlegende Aussagen zur pythagoreischen *praeparatio* schon ausgeführt (p.39,8-25 ~ p.123,8-24).

In der Freundschaft sind alle anderen vorher beschriebenen Tugenden miteingeschlossen, anders gesagt: Alle zuvor dargelegten Tugenden gipfeln in der Freundschaft, die das pythagoreische

---

[1055] Vgl. FÜRST *Ein Schema antiker Freundschaftstheorie.* Das philosophische Fundament all dieser Traktate sind die Freundschafts-Aussagen bei Platon (*Lysis, Phaidros, Symposion*) und Aristoteles (*Nikomachische Ethik* VIII/IX; *Eudemische Ethik* VII; *Magna Moralia* II 11-17). Vgl. die Liste der Abhandlungen bei FÜRST 45f. und diejenige über die nicht unter das Schema zu verbuchenden Einzel-Stellen FÜRST 52, meist aus der Kaiserzeit. Zur „Christianisierung des Schemas" FÜRST 62-67.

[1056] Vgl. FÜRST 52-55; Hierokles ordnet die Verse 5-8 des *Carmen aureum* diesem Schema zu. Zu Simplikios' *Kommentar* zum 30. Kapitel bei Epiktet vgl. die Ausgabe von HADOT Kap. 37,155-288 p.351-357. Themistios richtet sich in der Dispositio des Hauptteiles seiner Rede ganz nach Xenophon *mem.* II 6,1-7 und 6,8-39.

[1057] Das legt gerade die früh zu erweisende Aussage nahe, daß die Voraussetzung zur Freundschaft Gemeinschaft in den Tugenden sei (Thuk. III 10,1 μετ' ἀρετῆς δοκούσης ἐς ἀλλήλους „mit der gegenseitigen Voraussetzung von Tugend"; vgl. den Kommentar von CLASSEN/STEUP zur Stelle). Vgl. FÜRST 45 A.14, der zudem Euripides *Bellerophontes* fr.296 NAUCK² (wenig aussagekräftig) angibt.

[1058] Vgl. auch V. ALRECHT *Menschenbild* 57f.

Grunddogma des Übereinklanges aller Dinge zusammenfaßt. Die Lehre der Freundschaft, die ja das kosmogonische Grundprinzip in der Lehre des Empedokles ist, habe Pythagoras „in klarster Weise überliefert" (διαφανέστατα ... παρέδωκεν) - ein Hinweis, der an der ersten Stelle noch nicht zu lesen war. Höchst auffällig ist, daß die Tugenden in der von Iamblich in der Großstruktur aufgeführten Reihenfolge genauso hier in den kleinen Definitionen hervorscheinen: εὐσέβεια (p.123,6), σοφία (p.123,9-11), δικαιοσύνη (p.123,12-16), σωφροσύνη (p.123,17-21). Die zuvor behandelte ἀνδρεία erscheint nicht; das mag daran liegen, daß sie aus diesem „Tugendsystem", das durch die φιλία umschlossen wird, wegen ihrer Sonderstellung ausgeklammert bleibt. Der Tapferkeit wird von Iamblich, wie wir gesehen hatten, ein besonderer Rang als Fähigkeit der völligen Befreiung des Körpers von der Seele eingeräumt.

Die prägnante Definition ist mit einem wörtlichen Rückbezug (παρέδωκε ~ p.123,8) zum einleitenden Zusatz und einem Hinweis auf die Aktualität des pythagoreischen Freundschaftsbegriffs (ἔτι καὶ νῦν) eingekleidet (§230 p.123,24-27):

> καὶ οὕτω θαυμαστὴν φιλίαν παρέδωκε τοῖς χρωμένοις, ὥστε ἔτι καὶ νῦν τοὺς πολλοὺς λέγειν ἐπὶ τῶν σφοδρότερον εὐνοούντων ἑαυτοῖς ὅτι τῶν Πυθαγορείων εἰσί. „Und so wunderbare Freundschaft vermittelte er seinen Genossen, daß heute noch die meisten über diejenigen, die sich einander besonders wohlgesonnen sind, sagen, sie gehörten zu den ‚Pythagoreern'."

Wir erkennen den schon bekannten redigierenden Stil unseres Autors. Im Anschluß an die gewichtige Einleitung verspricht er, die Erziehung (παιδεία) und die Gebote (παραγγέλματα) des Pythagoras hinzuzufügen (παραθέσθαι; p.123,27-124,1 redaktionell), und läßt anschließend in drei Abschnitten Freundschaftsgrundsätze der Pythagoreer folgen (§§230-233 p.124,1-125,13).[1059]

Iamblich bringt als ersten Absatz abermals ein Selbstzitat, das im pädagogischen Mittelteil als Beispiel für eine der vielen ἀποφάσεις, die eine besondere Art der Erziehung (τρόπος παιδεύσεως) darstellen, angeführt wurde (§§101f. p.58,15-59,13 ~ §§230-232 p.124,2-

[1059] Vgl. VS 58 D9, wo dieser Abschnitt, wie überhaupt das gesamte Freundschaftskapitel, allerdings ohne Einleitungs- und Schlußteil, den ἀποφάσεις des Aristoxenos zuerkannt wird.

25).[1060] Erst hier kommt der Inhalt des Abschnittes, der dort primär zur Verdeutlichung des Formalen angeführt war, voll zum Tragen: Iamblich kehrt mit der Darstellung wieder zum „alltäglichen" Freundschaftsbegriff zurück, d.h. zu lebenspraktischen Freundschaftsanweisungen, wie wir sie bei Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* X oder in Ciceros *Laelius* behandelt finden. An dieser Stelle sei angemerkt, daß die bekannte pythagoreische Ausdrucksweise, der Freund sei ein „zweites Selbst" oder „die Hälfte der eigenen Seele", in der *Vita* nirgends vorkommt, obwohl diese Wendungen sprichwörtlich waren und gar von den Kirchenvätern als „alte" pythagoreische Weisheit herangezogen werden.[1061]

Drei Aspekte sind in dem wiederholten Abschnitt betont: Wettbewerb (ἀγών) und Streitlust sollen aus der Freundschaft ausgeschlossen bleiben (§230 p.124,2-8), Affekte wie Zorn (ὀργή) müssen vermieden werden (§231 p.124,8-18), Vertrauen (πίστις) ist das unerläßliche Fundament jeder Freundschaft (§232 p.124,18-25).

In den folgenden Zeilen (p.124,25-125,5) wird auf das Gegenteil, die „Feindschaft", eingegangen. Hier scheint platonisches Gedankengut hervor, das in der „Versöhnungslehre" späterer nachplatonischer Pythagoreer auszumachen ist.[1062] Allerdings ist bei Iamblich der Gedanke auf den Privatbereich ausgedehnt, und die Eigenverantwortlichkeit des Einzelnen in den Vordergrund gerückt. Ebenso kennt Aristoteles diese Warnung in seinen Ausführungen über die Freundschaft (*EN* VIII/IX); bei ihm bezieht sie sich aber auf den politischen Bereich (*EN* 1155a25f.).

[1060] Allein die Tatsache, daß das Adjektiv ἀνεπανόρθωτος (vgl. IVP §200 p.109,25) erst seit Philo nachzuweisen ist, macht es relativ unwahrscheinlich, daß der Abschnitt auf die ἀποφάσεις des Aristoxenos zurückgehen soll, wie es für die Stelle (IVP §§230-233p.124,2-125,13) ROHDE *Quellen* 166 meint; vgl. z.B. auch DILLON/HERSHBELL 227 A.2, nach denen die gesamte Passage (über Vermittlung durch Nikomachos?) auf Aristoxenos zurückgeht.

[1061] Vgl. WHITE *Christian friendship* 17, für die Pythagoras in dieser Beziehung „the most influential of the Presocratic philosophers" gewesen ist. Zu Synesios ebd. 105; zu Augustinus ebd. 214-216. Daß Augustinus von der Pythagorasvita des Iamblich in der *Regula* und *de ordine* beeinflußt sein könnte, bleibt allerdings spekulativ und kann an keinem Punkt belegt werden; dasselbe gilt für Basilius (ebd. 42f.). Ebenso ist Vorsicht geboten, die §§229/230 als „altpythagoreisch" auszuweisen (ebd. 17 A.17).

[1062] Vgl. MÜHL *Platonisches* 235f., der auf Platon *R.* 470Cff. und *Leges* 628bf. verweist; vgl. Diodor XIII 20ff. (Nikolaos auf Ephoros zurückgehend) und XII 20 (Zaleukos).

In einem dritten Punkt ist betont, daß jede wahre Freundschaft (ἀληθινὴ φιλία) einer gewissen Umgangsform und Ordnung (§233 p.125,5-13), die Herr über die Leidenschaften (πάθη) ist, unterliegen muß. Mit der Auflistung der drei Hauptgesichtspunkte für die echte φιλία entspricht der Autor voll und ganz dem, was er mit den παραγγέλματα (p.123,28) zuvor versprochen hatte.

Wie auch in den anderen Tugendkapiteln werden die theoretischen Ausführungen mit einer Beispielepisode aus der pythagoreischen Tradition veranschaulicht; als Sinnbild für Exklusivität und Unverbrüchlichkeit pythagoreischer Freundschaft ist im folgenden die weithin bekannte Geschichte über die Pythagoreer Phintias und Damon rezitiert.[1063] Ein Vergleich mit der Parallele in der *Pythagorasvita* des Porphyrios (PVP §59-61) läßt uns Gewißheit über den Gewährsmann gewinnen. Dort ist nämlich als Quelle Nikomachos angegeben (PVP §59 p.65,3f. φησὶ Νικόμαχος), der hier seinerseits ein Aristoxenoszitat präzise markiert und den genauen Titel seiner eigenen Vorlage bietet:

PVP §59 p.65,8f. ~ IVP §233 p.125,18f. ἔκ τε ὧν Ἀριστόξενος ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικοῦ βίου

PVP §61 p.66,16 ~ IVP §237 p.127,10f. καὶ ταῦτα μὲν Ἀριστόξενος

Diese Quellenangaben schreibt Iamblich also wörtlich mit aus, ohne allerdings den vermittelnden Gewährsmann zu benennen (Nikomachos). Dafür bringt er eine zusätzliche Aristoxenos-Markierung (IVP §234 p.125,21 φησὶ γὰρ οὕτως ὁ Ἀριστόξενος), die wir bei Porphyrios nicht finden.

Im Gegensatz zum Abschnitt in der *Porphyriosvita* bietet Iamblich einen viel ausführlicheren und geschliffeneren Text. Nur am Anfang und gegen Ende kommt seine Schilderung dem Wortlaut der *Porphyriosvita* relativ nahe (IVP §233/234 p.125,14-25 + IVP §§235f. p.126,19-127,10 ~ PVP §§59-61). Wahrscheinlich bietet Iamblich die genauere Version, so daß die gesamte Erzählung (IVP §233

[1063] Zur literarischen Tradition und Wandlung des durch Schiller (auf Hygin *fab. 257* basierend) populären Freundschafts-Paradigmas vgl. GASSE, H.: Die Novelle von der Bürgschaft im Altertum, in: RhM 66 (1911), 607-615, der alle Freundschaftsepisoden mit ROHDE *Quellen* 166f. auf ein einziges Pythagoreerbuch (des Aristoxenos) zurückführt. Zum Bekanntheitsgrad vgl. weiter ROHDE *Quellen* 166 A.2.

p.125,14 - §236) als Aristoxenos-Fragment zu gelten hätte.[1064] Die in der Vorlage folgende Episode (vgl. PVP §61) über Myllias und Timycha (nach den Gewährsmännern Hippobotos und Neanthes) hatte Iamblich an anderer Stelle, unter anderem Aspekt seiner *Vita* eingefügt (IVP §§189-194).

Statt dessen bringt er im Anschluß an die Episode Beispiele zur Treue und zum Zusammenhalten der Pythagoreer (§§237-239). Diese weiteren Veranschaulichungen werden zunächst mit einem allgemeinen Vorspann zum Thema eingeleitet (p.127,11-18), der nochmals die Kennzeichen der pythagoreischen Freundschaft zusammenfaßt, deren Grundlage allein dieselbe Gesinnung ohne Rücksicht auf örtliche Entfernungen und persönliche Bekanntheit ausmacht.

Es folgen drei Beispiele, eine etwas längere Episode (p.127,18-128,11) und zwei kleinere Anekdoten (p.128,12-18 „Kleinias und Proros“[1065] und 18-23 „Thestor und Thymaridas“), die die gegenseitige Hilfe unter den Pythagoreer glaubhaft exemplifizieren sollen (p.127,14f.),

> ὥστε ... μηδ' ἐκεῖνον τὸν λόγον ἀπιστεῖσθαι, „so daß jene Aussage nicht für unglaubwürdig gehalten wird“.

Die Beispielreihe endet mit Iamblichs eigenem Hinweis (§240 p.128,23f.):

> καλὰ μὲν οὖν ταῦτα καὶ πρέποντα τῆς φιλίας τεκμήρια. „Edel und rühmlich sind zwar schon diese Beweise für die Freundschaft.“

[1064] So auch Aristoxenos fr.31 WEHRLI. DIELS/KRANZ übernehmen den Abschnitt ebenso als Fragment für die aristoxenischen ἀποφάσεις; vgl. VS 58 D7 p.471,29-472,30. Konsequenterweise müßte dann aber auch IVP §§189-194 für Aristoxenos veranschlagt werden (vgl. PVP §61), was in beiden Fragmentsammlungen nicht geschieht. Dagegen ist der Abschnitt IVP §§189-194, der durch Vermittlung letztlich auf Aristoxenos zurückgehen wird, von JACOBY als Fragment des Neanthes angegeben (vgl. FgrHist 84 fr.31b als Weiterführung von PVP §61), der ja nur als einer der Berichterstatter erwähnt ist.

[1065] Diese Anekdote war schon in §127 p.72,19, dort im Zusammenhang mit der Damon-Phintias-Geschichte, vorbereitend erwähnt. Man darf daraus schließen, daß sie letztlich auch auf eine der Pythagoreer-Abhandlungen des Aristoxenos zurückgeht; vgl. die Exzerpte aus Diodor X 4, wo beide Geschichten, allerdings in umgekehrter Reihenfolge, nebeneinander für die pythagoreische Freundestreue angeführt werden.

Mit der weiterführenden Bemerkung gibt Iamblich zu erkennen, daß er am Schluß des Freundschaftskapitels den Begriff der φιλία noch in höherem Sinn verstanden wissen möchte (§240 p.128,24-27):

> πολὺ δὲ τούτων θαυμασιώτερα ἦν τὰ περὶ τῆς κοινωνίας τῶν θείων ἀγαθῶν καὶ τὰ περὶ τῆς τοῦ νοῦ ὁμονοίας[1066] καὶ τὰ περὶ τῆς θείας ψυχῆς παρ' αὐτοῖς ἀφορισθέντα. „Aber viel wunderbarer als dieses war das, was bei ihnen über die Gemeinschaft der göttlichen Güter, die Einmütigkeit im Geiste und über die göttliche Seele festgelegt war."

Wenn auch Iamblich im folgenden nur noch andeutet, so wird doch klar, was er mit dem Gedanken der „göttlichen Seele" meint (§240 p.128,27-129,4):

> παρήγγελλον γὰρ θαμὰ ἀλλήλοις μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν. οὐκοῦν εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν καὶ τὴν τοῦ νοῦ κοινωνίαν καὶ τὴν τῆς θείας ψυχῆς ἀπέβλεπεν αὐτοῖς ἡ πᾶσα τῆς φιλίας σπουδὴ δι' ἔργων τε καὶ λόγων. „[Die Pythagoreer] ermahnten (nämlich) häufig einander, nicht den ihnen innewohnenden Gott auseinanderzureißen. So war ihr ganzes Bemühen um Freundschaft in Taten und in Gesinnung ausgerichtet: auf die Vermischung und die Einung mit Gott, die Gemeinschaft mit dem Geist und mit der göttlichen Seele."

Iamblich beschreibt hier die *unio mystica* als Gruppenerlebnis. Der Hintergrund dieser Sublimierung pythagoreischen Lebens scheint klar zu sein: Die in den Tugenden herangebildete Seele, die Raum für den „Gott in uns" gibt und damit „göttliche Seele" genannt werden kann, kommt nur in der Gemeinschaft mit anderen Seelen, in denen derselbe Gott präsent ist, zu ihrer je höheren Erfüllung. Vereinzelung bedeutete, den Gott, der derselbe in allen ist, auseinanderreißen zu wollen. Nur in der ungeteilten φιλία aller kann es zur Vermischung mit dem Göttlichen (θεοκρασία[1067]), zur Einswerdung

---

[1066] Vgl. den Brief an Makedonios über die ὁμόνοια (Stob. II 33,15), die nach Iamblich sowohl Gemeinschaft in gleicher Gesinnung (ὁμοίου τοῦ νοῦ κοινωνία) als auch die Einheit (ἕνωσις) der in ihren Gedanken mit sich selbst übereinstimmenden Einzelperson umfaßt.

[1067] Vgl. BRISSON/SEGONDS *Jamblique* 210 A.1 zu §240. Der Begriff ist sehr selten und ich finde ihn sonst nur in der *Vita Isidori* des Damaskios; vgl. ZINTZEN fr.174 p.174 und *Epitoma Photiana* fr.106 mit Anmerkung und vor allem fr.5, wo das Wort im iamblichischen Sinne benutzt ist. Es mag sein, daß er von Iamblich

(ἕνωσις), und zur der Gemeinschaft (κοινωνία) im Geist (νοῦς) und in der göttlichen Seele (θεία ψυχή) kommen, – drei Aspekte, die unverkennbar Plotins Hypostasen widerspiegeln, deren Stellung hier jeweils im Hinblick auf das philosophische Hauptziel, die φιλία, definiert wird. Ihr unentflechtbares Ineinanderwirken faßt Iamblich im folgenden mit τούτῳ[1068] zusammen. Im Erlebnis dieser Einswerdung kommt die wahre φιλία, die – wie anfangs gehört – „alles mit allem verbindet" (φιλία πάντων πρὸς πάντα), zu ihrer vollen Aktualisierung auf menschlicher Ebene. Wie in *De mysteriis* fungiert damit in Iamblichs *Vita Pythagorica* die φιλία neben der οἰκείωσις, in der die Gemeinschaft ihre naturgegebenen Grundlagen hatte (IVP §168; vgl. hier τὰ θεῖα ἀγαθά), als Beschreibung des Unsagbaren, der Beziehung des Weltimmanenten zum Transzendenten.[1069] Damit erreicht die Philo-Sophie ihr Ziel nicht in der Weisheit, sondern in der φιλία.

Zugleich blendet Iamblich mit dieser Vision zurück auf den ersten Vorlesungsteil, in dem er mit eigenen Worten die Idealgemeinde der Pythagoreer, die „ein Herz und eine Seele" waren, gepriesen hatte (§30 p.17,21-23; vgl. S.267). Was dort noch als unerreichbarer historischer Musterfall erschien, wird nun am Ende der Werbeschrift in seiner Möglichkeit der Revitalisierung vor Augen gestellt. So schließt Iamblich mit dem Hinweis auf die immer noch gültige Attraktivität des pythagoreischen Lebens das Kapitel ab (§240 p.129,7-10):

> διόπερ καὶ ἡμεῖς ὥσπερ ἐν κεφαλαίῳ τούτῳ τὰ πάντα περιλαβόντες τῆς Πυθαγορικῆς φιλίας πλεονεκτήματα παυόμεθα τοῦ πλείω περὶ αὐτῆς λέγειν. „Und da wir darin wie in einer Themenangabe alle Vorzüge der pythagoreischen Freundschaft umschlossen haben, deshalb hören wir auf, mehr über sie zu sagen."

Iamblich äußert deutlich, daß er mit seinen Darlegungen zum eigentlichen Höhepunkt und zu einer „Gesamtzusammenfassung"

---

im Neuplatonismus erst etabliert wurde. Die Suda gibt unter den Werken des Pherekydes von Syros den Titel ἑπτάμυχος θεοκρασία (besser θεοκρατία?) ἢ θεογονία an (vgl. VS 7 A2).

[1068] Genauso war die tautologische Beschreibung der „Einswerdung mit dem Göttlichen" mit τούτου (p.129,4) und ἐν αὐτῷ (p.129,7) gemeint, so daß die Bedenken von DEUBNER *Bemerkungen* 37 meines Erachtens hinfällig sind.

[1069] Vgl. Iambl. *Myst.* V 9 p.209,10-17; vgl. SMITH *Iamblichus. The first philosopher of religion* 352.

gekommen ist. Alle vorangegangenen ethischen Ausführungen gipfeln in seiner umfassenden Deutung der φιλία, die in ihrer vollen Verwirklichung gleichsam die Vereinigung mit dem Göttlichen, den Sinn und das Ziel des philosophischen Lebens, bezeichnet.

Iamblich rahmt in diesem Kapitel anschauliche Beispielepisoden wahrer Freundschaft aus pythagoreischer Tradition mit eigenen Auslegungen (§229/§240)[1070], welche die Tugend der φιλία auf einer höheren Verständnisebene angesiedelt wissen wollen. Der pädagogische Gesamtplan des Werkes endet hier. Auf das Folgende soll daher nur noch kurz eingegangen werden.

[1070] ROHDEs Worte zu diesem Schlußkapitel sind beispielhaft für seinen grobschlächtigen unsensiblen Umgang mit dem Text (*Quellen* 167): „§240 mit seinem Gefasel von θεοκρασία und ἕνωσις πρὸς τὸν θεὸν u. s. w. gehört dem Jamblich selbst an."

Schlußteil (§§241-267)

Die Schlußkapitel gehören nicht mehr zum protreptisch-propädeutischen Konzept des Textes. Die einführenden Worte geben das eindrücklich zu verstehen (§241 p.129,11-15):

> Ἐπεὶ δὲ κατὰ γένη τεταγμένως οὕτω διήλθομεν περὶ Πυθαγόρου τε καὶ τῶν Πυθαγορείων, ἴθι δὴ τὸ μετὰ τοῦτο καὶ τὰς σποράδην ἀφηγήσεις εἰωθυίας λέγεσθαι <τεκμήρια>[1071] ποιησώμεθα, ὅσαι οὐχ ὑποπίπτουσιν ὑπὸ τὴν προειρημένην τάξιν. „Nachdem wir nach Bereichen strukturiert über Pythagoras und die Pythagoreer bis hierher unsere Ausführungen gemacht haben, wollen wir im folgenden zusammenhanglose Nachrichten, die man anzuführen pflegt, bringen, soweit sie nicht unter die vorgelegte Stoffanordnung fallen."

Was nun zunächst folgt, ist Supplement. Informationen werden nachgeliefert, die im Konzept der Gesamtvita keinen Platz fanden. Mit dem zweiten Block (ab IVP §248) beginnen die Ausführungen zum Niedergang der Schule.

Das erste Großkapitel reißt grob verschiedene Themen an: Es geht um die verschiedenen Dialekte, unter denen der „pythagoreische" dorische wegen seines hohen Alters als der wichtigste hervorgehoben wird (§§241-243 aus Metrodoros) und um Diätetik (§244).[1072] Ein eigener Abschnitt (§245) propagiert die Unverkäuflichkeit philosophischer Lehren und polemisiert gegen diejenigen, die mit den Wissenschaften Geschäfte machen (p.131,13f. οἱ τὰ μαθήματα καπηλεύοντες); diese Debatte war seit dem 2. Jh. nach Christus wieder hochaktuell geworden.[1073] Ein letzter Themenpunkt

---

[1071] Meines Erachtens bedarf es dieser Konjektur von DEUBNER nicht; bei der Verwendung des Wortes τεκμήριον ist bei Iamblich immer der „Bezugspunkt" (im Genetiv oder durch περὶ mit Genetiv) des „Kennzeichens" mitgegeben, so auch §247 p.133,2-4; das ist hier aber nicht der Fall. Zur Wendung ἀφηγήσεις ποιεῖσθαι vgl. Aristeides Quintilianus *de musica* II 10, p.74,7-9 WINNINGTON-INGRAM: Περί γε μὴν τῶν ὑποθέσεων καὶ τῶν κεφαλαίων οἷς τὰς μιμήσεις καὶ ἀφηγήσεις τεταγμένως ποιησόμεθα ἐν τῷ περὶ ποιητικῆς ἡμῖν ἀκριβῶς εἴρηται. Vgl. auch Scholien zu Demosthenes (fort. auctore Ulpiano) XXI 84 DILTS: ἵνα μὴ δοκοῖεν ψιλὰς ἁπλῶς ἀφηγήσεις ποιεῖσθαι.

[1072] Hierbei handelt es sich um eine Wiederholung aus §§163/164, was ja Iamblichs Vorgabe widerspricht. Auch im folgenden finden sich thematische Reminiszenzen.

[1073] Vgl. die scharfe Polemik des Platonikers Nigrinus gegen die bezahlten Phi-

behandelt einige Aspekte zur Hochachtung und zum Wert der Pythagoreischen Philosophie (§§246-247).
Der Abschnitt endet in §247 (p.133,2-4):

> τοσαῦτα ἄν τις καὶ ἀπὸ τῶν σποράδην λεγομένων τεκμήρια ἂν παράθοιτο περὶ Πυθαγόρου τε καὶ τῶν Πυθαγορείων. „Soviel mag man noch von den sporadischen Nachrichten als Zeugnisse (τεκμήρια) über Pythagoras und die Pythagoreer hinzufügen."

Sodann setzt unvermittelt ein neues Kapitel über den Niedergang der Schule ein (IVP §§248-264). Dieser Schlußteil wurde im Hinblick auf das historische Ende des Alten Pythagoreismus wie auch als Ausgangspunkt zur Klärung der Quellenfragen unzählige Male behandelt. Er birgt unlösbare Probleme, weil die Biographen des Pythagoras bestrebt waren ursprünglich unterscheidbare Einzelerzählungen über Verfolgungen der Pythagoreer und das Schulende mit Konzentration auf das persönliche Ende des Schulgründers zu bündeln.[1074] So flossen Nachrichten unterschiedlicher Anschläge – die moderne Forschung hat sich auf zwei geeinigt[1075] – in unentwirrbare Erzählkonglomerate zusammen. Iamblich bietet im folgenden zwei „Haupt-Varianten", die je auf die stringente Darstellung eines einheitlich faßbaren Untergangs der Schule zielten.

In einem ersten einführenden Abschnitt wird durch den Autor selbst die übereinstimmende Grundschicht (συνομολογοῦσιν πάντες) der Verfolgung vorangestellt (IVP §248 p.133,5-10) und auf die einzelnen Varianten vorbereitet: Nach den einen sei Pythagoras zur Verpflegung seines Lehrers Pherekydes auf Delos außer Landes gewesen (eine vielleicht auf Neanthes zurückgehende Version, vgl.

---

losophen in einer Zeit, in der philosophische Lehre wieder verstärkt als gelebte Ethik verstanden wurde; Lukian *Nigr.* 25,6-9 μάλιστα δὲ ἐμέμνητο τῶν ἐπὶ μισθῷ φιλοσοφούντων καὶ τὴν ἀρετὴν ὤνιον ὥσπερ ἐξ ἀγορᾶς προτιθέντων· ἐργαστήρια γοῦν ἐκάλει καὶ καπηλεῖα τὰς τούτων διατριβάς. Vgl. HAHN *Der Philosoph und die Gesellschaft* 111, der aus diesem allgemein üblichen Anspruch folgert, daß „mit einer solchen Auffassung philosophische Tätigkeit letztlich nur Mitgliedern wirtschaftlich privilegierter Schichten möglich sein konnte."

[1074] Vgl. beispielsweise ROHDE *Quellen* 113-117; LÉVY *Recherches* 102-107; BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 87 A.7; 94; 182f.; PRONTERA *Gli ultimi Pitagorici* 269-281; RIEDWEG *Pythagoras* 136-139. Weitere Literatur bei BOLLANSÉE *Hermippos of Smyrna* (FgrHist IV A3) 276f. A.146 und 148.

[1075] Vgl. den neueren Aufsatz von MUSTI *Le rivolte antipitagoriche*, nach dessen chronologischen Untersuchungen zum vorliegenden Abschnitt der erste Anschlag 500 oder 490-480, der zweite vor 415 stattfand.

PVP §55), nach anderen habe er sich in Metapont aufgehalten. Auch würden verschiedene Ursachen (αἰτίαι) für die Verfolgung genannt.

Die Einleitung für die erste Erzählvariante lautet in Iamblichs eigenen Worten:

> μία μὲν ὑπὸ τῶν Κυλωνείων λεγομένων ἀνδρῶν τοιάδε γενομένη „Eine [Ursache ist] aufgrund der sogenannten Kyloneer entstanden, [und zwar] folgende:"

1. §§248-251 Version des Aristoxenos (vgl. §251 p.135,9 ταῦτα μὲν οὖν Ἀριστόξενος διηγεῖται): Flucht des Pythagoras nach Metapont[1076], Brandstiftung am Haus des Milon in Kroton, Entkommen des Archippos nach Tarent und des Lysis zunächst nach Achaia dann nach Theben, Archytas bleibt später als einziger im unteritalischen Tarent.
   Iamblich schließt hier wohl mit dem Schlußabschnittes eines aristoxenischen Werkes über die Pythagoreer, das mit ἕως εὐγενῶς ἠφανίσθησαν „bis sie edel untergingen" endete.
   §§252-253 Variante des Nikomachos (vgl. §251 p.135,9 Νικόμαχος δὲ τὰ μὲν ἄλλα συνομολογεῖ τούτοις ...)[1077], der wohl in seiner *Vita* auch vorher den soeben umrissenen Handlungsablauf des Aristoxenos dargelegt hatte[1078]: Pythagoras weilt

---

[1076] Das fügte sich im Anschluß an die Version B bei Porphyrios, nach der Pythagoras in Metapont Zuflucht findet und dort stirbt.

[1077] Daß – wie neuerlich RADICKE in FgrHist IV A7 *Nicomachus of Gerasa* 129 die Stelle wieder problematisiert – der Eingangssatz besage, Iamblich meine, bei Aristoxenos habe der Anschlag in Anwesenheit des Pythagoras stattgefunden (was ja der vorangegangen auf Aristoxenos zurückgehenden Darstellung eklatant widerspricht), beruht meiner Ansicht nach auf einem Mißverständnis des Textes. Es scheint mir möglich, ταύτην (p.135,11) prädikativ zu τὴν ἀποδημίαν aufzufassen; es wird im folgenden durch ὡς ausgeführt; so auch V. ALBRECHT *Übersetzung*. Iamblich widerspricht sich aber auch bei anderem Verständnis nicht, weil Pythagoras sich bei Aristoxenos infolge der ersten Nachstellungen entfernt (IVP §249), und der Autor nun sagen will, daß die gesamte Verfolgung *während der Abwesenheit* (παρὰ δὲ τὴν ἀποδημίαν) des Philosophen stattfand.

[1078] Daß die zuvor angeführte Version des Aristoxenos aus der Darstellung des Nikomachos stammen kann, ist nicht auszuschießen. Wahrscheinlicher ist aber, daß Iamblich die ausführliche Version direkt aus Aristoxenos geschöpft hat; vgl. IVP §248 p.133,12-14 mit PVP §54 p.62,6-9, wonach Porphyrios irgendeine auf Aristoxenos zurückgehende Version (wie Diogenes Laertios DLVP 40,3ff. [Satyros, Herakleides; ohne Hinweis auf Aristoxenos bei DELATTE *Vie* 136f.] und Diodor X 11,1) benutzt hätte. Gegen BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 87 A.7, nach dessen Ansicht schon §248 wegen der Übereinstimmung der Pherekydes-Pflege (p.133,8f.) der Nikomachosvorlage zugerechnet werden muß, ist festzustellen, daß

während der Verfolgung auf Delos zur Pflege seines Lehrers. Auch diesen Abschnitt beendet Iamblich wohl mit dem Original-Schluß des Nikomachos, der dort die unversehrte Tradition der Pythagoreer preist.[1079]

2. §§254-264 Version des Apollonios (vgl. §254 p.136,14 ἐπεὶ δὲ καὶ Ἀπολλώνιος περὶ τῶν αὐτῶν ἔστιν ὅπου διαφωνεῖ ...)[1080]: Abwesenheit des Pythagoras, Volksaufstand unter Kylon und Ninon gegen die Vormacht der Pythagoreer, Flucht der Pythagoreer und anschließende Schlacht, ihre Verbannung, späterer Friedensvertrag und Rückkehr von 60 Pythagoreern, gemeinsames Ende im Heimatkampf, Verehrung in Kroton.

Hier soll noch auf eine Auffälligkeit hingewiesen werden: Die Variante, als deren Vertreter Iamblich den Nikomachos angegeben hatte, steht zwar in ihrer Substanz in wörtlicher Übereinstimmung mit Porphyrios (PVP §§57f.), doch hat unser Autor den Grundbestand verallgemeinert, indem er zwei Nachrichten herausstreicht und ei-

---

natürlich das etwaige Aristoxenoszitat erst bei p.133,12 einsetzt, die Zeilen davor sind eindeutig Einführung in die Versionen-Problematik von Seiten Iamblichs. Das wird daran deutlich, daß die originale Formulierung der Pherekydes-Notiz bei Nikomachos ganz anders klingt (§252 p.135,11-14). Das Aristoxenosfragment begänne mit Κύλων, ἀνὴρ Κροτωνιάτης, also genauso wie das (auf Aristoxenos basierende) Nikomachosexzerpt (?) bei Porphyrios §54 p.62,6ff. Daß es sich aber letztlich um ein *diktionsgetreue* Abschrift aus Aristoxenos bzw. Nikomachos handelt, ohne daß Iamblich selbständig eingegriffen hätte, daran läßt die hier erscheinende Dublette p.134,1-4 ~ p.73,18-21 zweifeln. Man muß sich eben wieder einmal damit zufrieden geben, daß es keinen schlagenden Beweis für eine genaue Quellenzuweisung gibt.

[1079] Die Parallelstelle bei Porphyrios (PVP §§57f.) fährt erst wieder mit dem Einschub φησί Νικόμαχος fort, von dem nun Freundschaftsepisoden angeführt werden, die aus einem früheren Teil dessen Werkes stammen werden. Die *Vita* des Porphyrios endete wahrscheinlich mit der poetischen Schlußwürdigung des Nikomachos (*siehe oben* S.124 Anm.297).

[1080] DELATTE *Un nouveau fragment* versucht, ohne ROHDEs Zweiquellentheorie zu gefährden, wahrscheinlich zu machen, daß im Abschnitt §§254-264 dem Apollonios Timaios als Quelle zugrunde liegt (vgl. v. FRITZ *Pythagorean Politics* 55-67, bes. 65 - etwas vorsichtiger). Auf den ersten Blick wird allein aus stilistischen Gründen evident, daß es sich nicht um eine „fabulierende" Erzählung des Wanderphilosophen Apollonios von Tyana handeln kann. Meiner Meinung nach hätte Apollonios v. Tyana kaum in historiographischer Manier vorgegeben, er habe den Timaios oder die Annalen von Kroton studiert, die in IVP §262 p.141,7 als Quelle angegeben sind: ὡς ἐν τοῖς τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήμασιν ἀναγέγραπται. So wird der Tyanenser nicht als Zwischenquelle in Frage kommen dürfen (*siehe auch oben* S.228ff.).

nen wichtigen Einschub hinzufügt.[1081] Die zuvor schon erwähnte Flucht des Archipp und des Lysis hat er herausgenommen (PVP §55 ursprünglich aus Neanthes, §57). Ebenso spart Iamblich die Information aus, daß Pythagoras kein einziges Buch hinterlassen habe. Das liegt ganz in seinem Interesse. Denn Iamblich will ja den Meister als Verfasser wenigstens zweier Schriften, die seine Weisheit dokumentieren, herausgestellt wissen (vgl. IVP §90 p.53,6 Περὶ φύσεως/Περὶ θεῶν; §146 Hieros Logos = περὶ θεῶν; §158 p.89,2ff.; vgl. auch S.398 zum *Tripartitum* §199). Damit widerspricht er der allgemeinen Auffassung, die wir bei Porphyrios belegt fanden.[1082]

Nach der Aussage, daß die übriggebliebenen Pythagoreer in alle Winde verstreut wurden (διεσπάρησαν, vgl. Apg 8,1ff.; 11,19), lesen wir nur bei Iamblich (IVP §253 p.135,26-136,3):

> καὶ οὐκέτι κοινωνεῖν ἀνθρώπῳ τινὶ λόγου τὸ παράπαν ὑπέμενον, μονάζοντες δ' ἐν ταῖς ἐρημίαις, ὅπου ἂν τύχῃ, καὶ κατάκλειστοι τὰ πολλὰ τὴν αὐτὸς ἑαυτοῦ ἕκαστος συνουσίαν ἀντὶ παντὸς ἡσμένιζον. „Sie nahmen es nicht mehr auf sich, überhaupt irgendeinen Menschen an ihren Worten Anteil zu geben, sie lebten allein an einsamen Orten, wo es sich gerade ergab, meist ganz abgeschlossen, und jeder genoß das Zusammensein mit sich selbst mehr als alles andere."

Wie an anderer Stelle (vgl. IVP §29) haben wir eine Ergänzung Iamblichs vor uns, die mehr an zeitgenössische Lebensformen erinnert, wie sie im ägyptischen Mönchtum zu Iamblichs Zeiten praktiziert wurden, als an die historische Beschreibung einer altpythagoreischen Gemeinde.[1083]

Das Schlußkapitel besteht aus Angaben über die Nachfolger des Pythagoras (§§265f.)[1084] und einer nach Ortschaften gegliederten,

---

[1081] Eine Gegenüberstellung der beiden *Viten* macht das deutlich; kritiklos übernimmt RADICKE FgrHist IV A7, 1063 unter fr.2 IVP §§251-253 als Nikomachos-Fragment.

[1082] Die Zeugnisse, die Pythagoras die Schriftstellerei absprechen, sind bei ZELLER *Philosophie der Griechen* Ia 368 A.2 gesammelt.

[1083] Vgl. auch BURKERT *Orphics and Pythagoreans* 13; CLARK *Philosophic Lives* 45. Iamblich bietet einen der seltenen paganen Belege für das Wort μονάζειν (vgl. auch IVP §14 p.11,13). Vgl. auch oben Anm.664 zu κοινόβιοι.

[1084] Vgl. GORMAN *The ‚Apollonios'* 144, der den Abschnitt Aristoxenos zuspricht. Wie schon BURKERT *Rez. zu* V. ALBRECHT *Übersetzung* 25 bemerkt hat, geht es in IVP §266 nicht um die „Abfassung von Schriften", sondern um von außen hinzutretende Anhänger (vgl. zur Ausdrucksweise IVP §151 p.85,6-8).

von Iamblich unbearbeiteten[1085] Liste der Sektenmitglieder (§267), die 17 Frauen und 218 Männer enthält.

Der gesamte Schlußteil ist nur noch eine Pflichtübung. Hier geht es ihm einzig um die Vollständigkeit der Informationen. Diese ganz andere Intention wird darin deutlich, daß er plötzlich seine Gewährsmänner anführt und verschiedene Ansichten nebeneinanderstellt, – eine Vorgehensweise, die wir aus der vorangegangenen Darstellung nicht kennen.[1086] Allein in diesen Schlußkapiteln erhalten wir die Auskunft, daß Aristoxenos, Nikomachos und Apollonios als Vorlagen benutzt wurden. Das mag uns aber jetzt nicht mehr zur Meinung verleiten, die gesamte *Vita* beruhe ausschließlich auf diesen drei Quellen. Iamblichs Eigenleistung als Autor kann nicht mehr übersehen werden. Die Redaktion der Traditionen entspricht einem eigenständigen Gesamtkonzept, in dem der Anteil der Überarbeitung und der Ausgestaltung weit größer ist, als gemeinhin angenommen wird. Iamblich ist mehr als ein Kompilator.

[1085] Im Gesamttext finden sich Namen, die hier nicht aufgeführt sind; vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 94 A.40.

[1086] Es sei auch hingewiesen auf die beiden auffälligen Formulierungen in den auktorialen Einschüben: §241 p.129,12 ἴθι δὴ τὸ μετὰ τοῦτο (Iambl. *Protr.* p.61,6; *Myst.* I 19 p.57,3) und in der Einleitung zum Apolloniosexzerpt §254 φέρε δὴ καὶ τὴν τούτου παραθώμεθα διήγησιν (vgl. Iambl. *Protr.* p.85,6; *Myst.* III 15 p.135,1; VI 5 p.245,10; IX 1 p.272,15). Diese auf (einen kolloquialen Lehrstil hinweisenden) „Partikeln" finden sich bei Iamblich ansonsten im gesamten Text nicht. Er verwendet sie in der Schrift *De mysteriis* dort, wo pflichtgemäß auf die Anfragen des Gegenübers eingegangen werden muß, weil dieses es erwartet.

IV. Teil: Ergebnisse

Im folgenden werden die Beobachtungen der einzelnen Kapitel zusammengeführt und gebündelt. Nach einer kurzen Vorstellung der formalen Gesamtgestalt des Textes und von Iamblichs Umgang mit dem Traditionsstoff soll versucht werden, auf der Grundlage der in den ersten beiden Teilen vorgetragenen Thesen die im Hinblick auf die *Vita* erzielten Ergebnisse fruchtbar zu machen. Das kann hier nur in der Weise geschehen, daß Verbindungen und Entwicklungslinien aufgezeigt werden, die den Stellenwert von Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου zwar veranschaulichen können, nicht aber den Text in seiner bunten Vielfalt auszuloten beanspruchen. Hier läßt sich die philosophiehistorische Ansicht Iamblichs im Verhältnis zu seinen Vorgängern näher bestimmen. Im Rückblick auf die in der Einleitung entworfene Fragestellung wird erläutert, inwiefern Iamblichs Tugendlehre im Konzept der *Pythagoreischen Lebensbeschreibung* zum Tragen kommt. Am Ende soll deutlich werden, daß der Philosophielehrer mit der *Vita Pythagorica* seinem Publikum ein Ideal philosophischen Lebens vor Augen führt.

1. Gesamtgestalt und Gattungsbezug der *Vita Pythagorica*

Die Grobstruktur des *Pythagoreischen Lebens* ist dreiteilig: Ein erster Teil macht die eigentliche Biographie aus, ein zweiter gibt detaillierte Angaben zu einem pythagoreischen Erziehungskonzept, im dritten Teil wird Pythagoras als Repräsentant der wichtigsten Tugenden dargestellt, wobei sechs Tugenden die Stoffanordnung bestimmen. Die drei Teile sind von Argumentationschemata geprägt, die jeweils als Klimax hervortreten. Inhaltliche Aussage und Struktur sind aufs engste miteinander verknüpft und stehen in wechselseitiger Beziehung. In der Darbietung des Stoffes treten auf den ersten Blick jene Begründungsmuster hervor, die für die antike Lobrede bestimmend sind. Zugleich weisen diese formalen Auffälligkeiten auf ein tieferreichendes Anliegen hin, das dem Text anhaftet.

Im ersten Teil (§§2-57) beherrscht das Thema der *Bewunderung und rühmenden Anerkennung* (θαυμάζειν/δόξα) die Darstellung, die in der mitreißenden Wirkung des Philosophen durch die „Missionsreden" in Kroton gipfelt (§§37-57), unter denen die protreptische Rede an die Jugend als Auftakt besonders hervorsticht (§§37-44).

Pythagoras erscheint hier als ein vom Himmel Bevollmächtigter, indem seine göttliche Natur sowohl theoretisch immer tiefer durchdrungen, als auch in der realen Wirkung auf die Außenwelt immer klarer erfaßt wird.[1087] Aus dem Erweis seines wahren Wesens resultiert die Legitimation und die Authentifikation der von ihm vertretenen Lehre.

Daran anschließend wird im zweiten Teil (§§58-133) Pythagoras als der einzig authentische Lehrer ins Licht gerückt, der im Besitz einer Urweisheit ist, die alle traditionellen Wissenschaftsfächer umfaßt[1088]; allein in ihm findet der Philosophieschüler eine Leitfigur, die seinen Wunsch nach höchstmöglicher Erkenntnis erfüllen kann. Hier wird ein Schul- und Erziehungsprogramm - sowohl in inhaltlicher wie institutioneller Hinsicht - vorgestellt, das dem angehenden Philosophen in drei Phasen (*siehe* S.294) immer tiefer den Sinn Pythagoreischer Philosophie erschließt und ihn damit zugleich immer näher an sie heranführt (παιδεία).

[1087] Vgl. z.B. IVP §10 p.8,17-20 ὥστε ὑπὸ τῶν πολλῶν εἰκότως βεβαιοῦσθαι τὸ θεοῦ παῖδα αὐτὸν εἶναι, §20 p.13,19f. οὐκ ἔλαττον ἢ πρόσθεν θαυμασθείς, §28 p.16,18 ἔτι μᾶλλον αὐτὸν θαυμαστέον ... τῆς Ἑλλάδος ἁπάσης θαυμάζειν αὐτὸν προαιρουμένης, §32 p.19,17 ὑπερφυῶς ἐθαύμαζον. Nicht nur von den Bürgern erfährt Pythagoras steigernde Anerkennung, die sich am Ende auf ganz Italien ausdehnt (IVP §58 p.31,17-19 περὶ Πυθαγόραν οὐ μετρίαν τιμὴν καὶ σπουδὴν καὶ κατὰ τὴν πόλιν τῶν Κροτωνιατῶν γενέσθαι καὶ διὰ τὴν πόλιν περὶ τὴν Ἰταλίαν), sondern er wird auch von anerkannten Weisen, zu denen schon sein Ruf vorauseilt, geliebt und bewundert: IVP §12 p.9,17 ἀγαπᾶν καὶ ... θαυμάζειν, p.9,20f. παραλλαγή ... μείζων τε καὶ ὑπερβεβηκυῖα ἣν τὴν προφοιτήσασαν ἤδη δόξαν, p.10,7-9 εὐηγγελίζετο ... θειότατον αὐτὸν καὶ σοφώτατον ὑπὲρ ἅπαντας ἔσεσθαι ἀνθρώπους. IVP §18 p.12,28-13,1 θαυμαζόμενός τε καὶ στεργόμενος ὑπὸ τῶν συγγινομένων ἱερέων καὶ προφητῶν.

[1088] Iamblich macht sich auch hier Argumentationsmuster der Lobrede zunutze; vgl. PERNOT II 705-707 „Argument d'antériorité"; 707-709 „Argument de totalité". §64 p.35,18 τὴν διὰ μουσικῆς παίδευσιν πρώτην κατεστήσατο. §70 p.39,22-25 ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ κατὰ σύλληψιν καὶ συγκεφαλαίωσιν ὀνόματος [sic!] τοῦ τῆς φιλίας εὑρετὴς καὶ νομοθέτης ὁμολογουμένως Πυθαγόρας. §88 p.52,6 εἶναι δὲ πάντα ἐκείνου τοῦ ἀνδρός. §90 p.52,20-23 πολλὰς ὁδοὺς Πυθαγόρας παιδείας ἀνεῦρε καὶ κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἑκάστου καὶ δύναμιν παρεδίδου τῆς σοφίας τὴν ἐπιβάλλουσαν μοῖραν. §95 p.56,3 περὶ δὲ τῶν ἐπιτηδευμάτων, ἃ παρέδωκε δι' ὅλης ἡμέρας τοῖς ἑταίροις. §100 p.58,9f. τὰ μὲν οὖν ἐφ' ἡμέρᾳ ἑκάστῃ τῷ πλήθει τῶν ἀνδρῶν παραδιδόμενα. §115 p.66,9f. ἐξεῦρε τὴν ἁρμονικὴν ἐπιστήμην καὶ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους. §121 p.70,2-4 οὕτω μὲν οὖν τὴν μουσικὴν εὑρεῖν λέγεται, καὶ συστησάμενος αὐτὴν παρέδωκε τοῖς ὑπηκόοις ἐπὶ πάντα τὰ κάλλιστα. §130 p.74,4f. ὅλως δὲ εὑρετὴν αὐτὸν γενέσθαι φασὶ καὶ τῆς πολιτικῆς ὅλης παιδείας.

Der paradigmatische Charakter des Pythagoras ist im dritten Teil (§§134-240) ausgestaltet: Seine im biographischen ersten Teil erwiesene wesenhafte Gottähnlichkeit (φυσικὴ θεοειδεία) äußert sich nach spätantikem Verständnis darin, daß in ihm und seiner Lehre die wahre Verwirklichung der Tugenden transparent wird. Formal sind die vier Kardinaltugenden (in der Reihenfolge: Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit) von den quasi-pythagoreischen Grundwerten Frömmigkeit (εὐσέβεια §§134-156) und Freundschaft (φιλία §§229-240) eingerahmt. Die Realisierung der einzelnen Tugenden, die Iamblich eindrücklich seinem Publikum vor Augen zu stellen bestrebt ist[1089], bedeutet zugleich den Aufstieg zur höchsten philosophischen Erkenntnis, deren Ziel die allumfassende φιλία ist.

Daß das „Phänomen" Pythagoras unter diesen drei Aspekten angemessen erfaßt werden kann, bringt der Autor wohl gleich im biographischen Teil zum Ausdruck, wenn er sagt (IVP §10):

> ὁ δὲ ἐπιρρωννύμενος καὶ ὑπὸ τῶν τοιούτων δοξῶν καὶ ὑπὸ τῆς ἐκ βρέφους παιδείας καὶ ὑπὸ τῆς φυσικῆς θεοειδείας. „Die Stärke des Pythagoras beruhte auf seinem Ruhm, seiner Bildung, die er von klein auf [erwies], und auf seiner naturgegebenen Gottähnlichkeit."

Im Hinblick auf die „trilogische" Darstellungsweise ist der Text ein singuläres Produkt in der gesamten antiken Literatur. Ein zusätzlicher Mittelteil ist in ein zweiteiliges Schema eingeschaltet, das sich mit dem Lebenslauf und dem Charakter – βίος im engen Sinne und ἦθος – des Philosophen befaßt. Das Programm zur pythagoreischen παιδεία wird somit in der Rahmung durch ein literarisches Diptychon dargeboten, das der ältesten exemplarischen Form der antiken Lobrede entspricht. Im Enkomion auf den Spartanischen König *Agesilaos* des Sokratikers Xenophon ist dieses Muster wohl am klarsten zu fassen. Darüber hinaus weist dieser Text frappierende formale Gemeinsamkeiten mit dem dritten Hauptteil der *Vita Pythagorica* auf.[1090]

[1089] Rein formal wird dies in der Verwendung der Wörter τεκμαίρεσθαι/τεκμήριον in strukturierenden Bemerkungen des Autors deutlich: vgl. p.76,6; 77,12; 79,15; 84,22; 88,10; 88,13; 102,16; 116,23; 118,21; 119,25; 119,29; 120,11; 123,5; 128,24.

[1090] Schon V. ALBRECHT *Menschenbild* 57 A.50 wies auf die Ähnlichkeit der beiden Tugendkataloge hin.

Die Lobrede des Xenophon zerfällt in zwei Hauptteile. Im ersten wird über das Leben des spartanischen Königs in chronologischer Ordnung berichtet. In der zweiten Hälfte bestimmt nun auch die systematische Betrachtung der Tugenden des Herrschers die Darstellung. Wie bei Iamblich sind die vier Kardinaltugenden von weiteren - nun für den Herrscher besonders wichtigen - Eigenschaften gerahmt.[1091] Ebenso sind es hier die Frömmigkeit (εὐσέβεια) und die Freundschaft (φιλία), die den Platonischen Tugendkanon ergänzen.[1092] Es darf angenommen werden, daß diese Parallelität zu Iamblichs Lebensbeschreibung kein Zufall ist.[1093] Wahrscheinlich hatte Iamblich, als er seine *Pythagorasvita*, die - wie festgestellt wurde - vielerlei andere formale Bezüge zur Lobredentopik aufweist, ausformulierte, Xenophons *Agesilaos* im Hinterkopf.[1094] Daß sich der Neuplatoniker selbst mit Rhetorik beschäftigte, sie vielleicht sogar

---

[1091] Vgl. MOMIGLIANO *The development of Greek biography* 50f. DIHLE *Studien zur griechischen Biographie* 27-29, der auf das Verhältnis des xenophontischen Werkes zum *Euagoras* des Isokrates eingeht. Am Ende des *Agesilaos* schließt sich ein Vergleich mit dem Perserkönig an (*Ages.* 10), und die Lobrede endet mit einer wiederholenden Zusammenfassung der Hauptpunkte (ab *Ages.* 11,1): Βούλομαι δὲ καὶ ἐν κεφαλαίοις ἐπανελθεῖν τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ, ὡς ἂν ὁ ἔπαινος εὐμνημονεστέρως ἔχῃ.

[1092] [1.] εὐσέβεια: *Ages.* 3,2 τὰ θεῖα οὕτως ἐσέβετο - *Ages.*3,5 καὶ περὶ μὲν εὐσεβείας ταῦτα. [2.] δικαιοσύνη: *Ages.* 4,1 Περί γε μὴν τῆς εἰς χρήματα δικαιοσύνης ποῖα ἄν τις μείζω τεκμήρια ἔχοι τῶνδε; [3.] σωφροσύνη/ἐγκράτεια: vorbereitet *Ages.* 4,3 τοῦτο μέγα τεκμήριον ἐγκρατείας χρημάτων, ab *Ages.* 5,1 ὃς μέθης μὲν ἀποσχέσθαι ὁμοίως ᾤετο χρῆναι καὶ λαιμαργίας, σίτων δ' ὑπὲρ καιρὸν ὁμοίως [ὡς] καὶ ἁμαρτίας. Vgl. *Ages.* 5,4; *Ages.* 5,7 μάρτυρας τοὺς πάντων ὀφθαλμοὺς τῆς σωφροσύνης ποιούμενος. [4.] ἀνδρεία: *Ages.* 6,1 Ἀνδρείας γε μὴν οὐκ ἀφανῆ τεκμήριά μοι δοκεῖ παρασχέσθαι. *Ages.* 6,2 σαφῆ δὲ καὶ αὐτὸς σημεῖα ἀπενεγκάμενος τοῦ θυμῷ μάχεσθαι. [5.] σοφία: *Ages.* 6,4 Τήν γε μὴν σοφίαν αὐτοῦ ποῖαι τῶν ἐκείνου πράξεων οὐκ ἐπιδεικνύουσιν. [6.] τῆς πόλεως φιλία: *Ages.* 7,1 Ὡς γε μὴν φιλόπολις ἦν καθ' ἓν μὲν ἕκαστον μακρὸν ἂν εἴη γράφειν· οἶομαι γὰρ οὐδὲν εἶναι τῶν πεπραγμένων αὐτῷ ὅ τι οὐκ εἰς τοῦτο συντείνει. Die Liebenswürdigkeit tritt hinzu: [7.] τὸ εὔχαρι: *Ages.* 8,1 Ἀλλὰ μὴν ἄξιόν γε αὐτοῦ καὶ τὸ εὔχαρι μὴ σιωπᾶσθαι. *Ages.* 8,2 συνεσπούδαζε δὲ πᾶν ὅ τι δέοι φίλοις.

[1093] Vgl. PERNOT *La rhétorique de l'éloge* I 165-173; ebd. 171 „Les orateurs, quant à eux, déclarent volontiers que la piété est la première vertu, en particulier pour un roi, soit à titre de vertu autonome, soit en tant que *dikaiosunê* à l'égard des dieux. Mais l'*Agésilas* est le seul texte où elle vienne effectivement en tête de liste." Der letzte Teil unserer *Pythagorasvita* bleibt hier allerdings unberücksichtigt.

[1094] Es sei hier neben den vielen in der IVP aufgezeigten Verbindungen zur Lobrede vor allem auf die konkreten wörtlichen Übereinstimmungen mit dem *Agesilaos* hingewiesen (*siehe oben* Anm.517; 612; 935; 1053).

lehrte, ist bekannt. Auf der anderen Seite ist es wahrscheinlich, daß die klar strukturierte Rede aus klassischer Zeit, der *Agesilaos*, im rhetorischen Unterricht der Spätantike als Paradigma eines Enkomions galt.[1095] So zeigt der Redner Themistios - der wahrscheinlich Iamblich kannte[1096] -, daß er sich an den Werken des Xenophon geschult hat. Der spartanische König Agesilaos selbst galt ihm wohl nicht zuletzt durch die Vermittlung Xenophons als Idealbild eines Herrschers.[1097]

Iamblich konnte sich das Schema der Lobrede für die beiden Rahmenteile seines Textes zunutze machen, weil diese Form als die angemessenste galt, um seinen Protagonisten einer größeren Zuhörerschaft als musterhaften Idealtypos für ein umfassendes Lebensmodell vor Augen zu stellen[1098], dem nach persönlicher Erfüllung

---

[1095] Zur Vorbildhaftigkeit von Xenophons *Memorabilien* für Arrian WIRTH, T.: Arrians Erinnerungen an Epiktet, in: MH 24 (1967), 149-189 und 197-216, ebd. 204-212; 205: „Wie Sokrates zum philosophischen Vorbild wurde, so könnte man formulieren, wurde Xenophon zu einem schriftstellerischen Leitbild der Stoiker." Vgl. zur allgemeinen Bedeutung der epideiktischen Rede im rhetorischen Unterricht ab den Progymnasmata PERNOT *La rhétorique de l'éloge* I 56-66.

[1096] Vgl. BALLÉRIAUX *Eugénios, père de Thémistios,* der plausibel macht, daß Eugenios, der Vater des Themistios, Schüler des Iamblich gewesen sein könnte (ebd. 153). Wahrscheinlich hat Themistios einmal auf Iamblich angespielt (vgl. *or.* 23 p.90,12f. ἀκουστὴς μὲν γεγονὼς τοῦ Χαλκιδέως πρεσβύτου), dessen Lehren er dann durch Vermittlung gekannt hätte.

[1097] Vgl. dazu COLPI, B.: Die παιδεία des Themistios. Ein Beitrag zur Geschichte der Bildung im vierten Jahrhundert nach Christus (Europäische Hochschulschriften 15), Bern 1987, 73-78. COLPI 74 nimmt gegen MÜNSCHER, K.: Xenophon in der griechisch-römischen Literatur (Philologus Supplementbd. 13,2), Leipzig 1920, 199 an, daß Themistios den *Agesilaos* gekannt haben wird und konstatiert für den Redner selbst: „Ein Verhältnis wie jenes Xenophons zu Agesilaos wünscht er sich zum Kaiserhof." Vgl. z.B. Themist. *or.* 3 p.64,27ff.; in Themist. *de virtute* p.31 MACH gilt Agesilaos als Beispiel für Tapferkeit (*fortitudo*). Eindrücklich ist die Tatsache, daß die überwiegende Anzahl der erhaltenen Xenophon-Papyri ab dem 3. Jh. n. Chr. zu datieren sind; vgl. PAAP, A.H.R.E.: The Xenophon Papyri (Papyrologica Lugduno-Batava, Volumen XVIII), Leiden 1979, frr.1 (6. Jh.), 3, 4 (beide 3. Jh.), 5 (4. Jh.), 7 (3. Jh.), 8 („around A.D. 200"), 9 (3. Jh.), 10 (3. Jh.), 11 (3. Jh.); 12-15 (alle 2. Jh.) von insgesamt 15 angeführten Papyri.

[1098] Entsprechend wurde im Agesilaos ein Paradigma eines idealen Herrschers entworfen (*Ages.* 10,2): εἰ δὲ καλὸν εὕρημα ἀνθρώποις στάθμη καὶ κανὼν πρὸς τὸ ὀρθὰ ἐργάζεσθαι, καλὸν ἄν μοι δοκεῖ [εἶναι] ἡ Ἀγησιλάου ἀρετὴ παράδειγμα γενέσθαι τοῖς ἀνδραγαθίαν ἀσκεῖν βουλομένοις. „Wenn Richtschnur und Meßlatte für Menschen eine schöne Erfindung ist, um Rechtes zustandezubringen, scheint mir die Tugend des Agesilaos ein schönes Vorbild geworden zu sein für diejenigen, die ethisch vollkommen sein wollen."

suchenden Publikum eine Identifikationsfigur anzubieten[1099] und durch den als autoritativ erwiesenen und anerkannten Weisheitslehrer seine eigene Botschaft an sein Gegenüber zu richten.[1100]

Die Wahl dieser Form deutet zugleich darauf hin, wie wir uns die Rezeption der *Vita* vorstellen müssen. Iamblich wollte ja kein literarisches Exempel statuieren, wie eine mustergültige Lobrede auszusehen hat. Wenn er sich aber offensichtlich doch dieser Gattung bediente, deren eigentlicher Zweck eben darin besteht, ein hörendes Publikum für eine Person oder Sache spontan zu begeistern, so darf man in der formalen Gestaltung den deutlichen Hinweis sehen, welchen Sitz im Leben wir für die *Vita Pythagorica* annehmen sollten: Iamblich ruft hier im Rahmen einer *öffentlichen* Vorlesung die Jugend zu einer geistig-geistlichen Übung nach dem von ihm entwikkelten Modell auf. In der „Pythagorasfigur" bietet er ein nachahmenswertes Lebensideal an, das den jungen Mann zur Nachfolge ermuntern soll, und zwar im Rahmen der von ihm selbst gegründeten Schulgemeinschaft. Die drei Hauptabschnitte des Textes, die, wie gerade angedeutet, von drei unterschiedlichen, aufeinander aufbauenden Leitideen bestimmt sind - der Authentifikation, der Vermittlung und der paradigmatischen Gültigkeit der Lehre des Pythagoras -, führen zu der Spekulation, daß der Vortrag ursprünglich in diesen drei Stufen zu Gehör gebracht wurde. Dafür spricht auch, daß jeder Teil für sich genommen die normale antike Buchlänge aufweist. Die Erkenntnis, daß Iamblich sich der Form des Enkomions bedient, reicht aber bei weitem nicht hin, um die Struktur

---

[1099] Vgl. auch PERNOT II 718-724 „Parénèse et idéologie", zur gesellschaftlichen, gruppenbildenden, identitätsstiftenden Bedeutung der antiken Lobrede.

[1100] Zur selben Zeit macht sich auch die Hagiographie die Topik der Lobrede zu eigen (PAYR *Art. ‚Enkomion'* 338-342; UYTFANGHE *Art. ‚Heiligenverehrung II (Hagiographie)'* 165-168 zu den Kontroversen) bis hin zur Übernahme der Strukturierung in „Taten und Lebensart" (πράξεις - ἦθος), die beispielsweise REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* 26f. für die beiden mittleren Hauptteile der *Vita Antonii* herausstellt. CAVALLIN, S.: Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita S. Caesarii Arelatensis, Lund 1934, 9-17, bes. 12-15 sah in der *Vita Antonii* sogar die Struktur von Xenophons *Agesilaos* widergespiegelt, wobei die ἀρεταί teilweise durch die christlichen χαρίσματα ersetzt worden seien. Die von FESTUGIÈRE *Sur le «De Vita Pythagorica» de Jamblique* 472 konstatierte Entsprechung der Form von IVP mit dem Modell der Heiligenviten kommt jedenfalls indirekt aufgrund der gemeinsamen aus der enkomiastischen Rhetorik herrührenden literarischen Muster zustande, die schon in älterer biographischer Literatur durchschimmern (vgl. Nepos *Atticus;* Sueton *Caesar-vita* 44). Vgl. *oben* Anm.82 und 454.

und die Intention der Vorlesung in ihrer protreptisch-erzieherischen Qualität zu erfassen.

Die vorliegenden Untersuchungen haben gezeigt, daß sich der Neuplatoniker die auf Mündlichkeit angelegten Darstellungsstrategien nur als Vehikel zunutze macht, um das vielgestaltige Traditionsmaterial und die eigenen Appelle in ein einheitliches Raster zu bringen. Innerhalb dieses weiten Rahmens findet sich eine bunte Verschachtelung allerlei Textsorten; Stücke aus antiquarischem und ethischem Bios, Sentenzenlisten, Romanhaftes sowie protreptische, programmatische, isagogenhafte, erbauliche Passagen werden unter dem gemeinsamen Dach angeordnet.

Nachdem die äußere Hülle erkannt ist, kann das Innenleben des Textes mit Blick auf die hier verknüpften Traditionen genauer analysiert werden. Danach wird in Erinnerung zu rufen sein, welche philosophiegeschichtliche Grundintention und welches erzieherische Bemühen hinter Iamblichs Vorlesung steckt. Die inhaltliche Konstante ist einzig und allein in Pythagoras zu sehen, in dessen Dienst alle literarischen Formen gestellt sind. Ihn führt der Autor seinem Publikum in Leben und Lehre facettenreich vor Augen, um Interesse für eine philosophische Richtung hervorzurufen, die in ihrer Komplexität sowohl den eigenen Erziehungsidealen wie den Bedürfnissen seiner Zuhörerschaft Genüge leistet.

2. Die Gestaltung der Tradition: Iamblichs Philosophiesynthese

Aus Iamblichs Gestaltung der Tradition erhellen seine philosophischen und erzieherischen Leitideen. Er reiht das bunte Traditionsmaterial, das er für sein Thema vorfand, nicht kritik- und konzeptionslos in wildem Sammeleifer – etwa in der Art eines Antiquars wie Diogenes Laertios (vgl. S.101ff.) – aneinander, sondern bekundet sowohl in der gezielten Auswahl und Anordnung des Stoffes als auch in der Feinarbeit, das heißt den kleinteiligen Modifikationen seiner Quellen und den eigenen Erläuterungen, mit welcher Intention er zu Werke ging.

Wenn Iamblich seinen Protagonisten zur Symbolgestalt eines ganzen Welt- und Menschenbildes macht, ist nach der Vorgeschichte einer solchen Funktionalisierung zu fragen. Um diese Frage zu klären, wurde der Blick um über 700 Jahre zurückgewandt (S.49ff.). In der Zeit vor Platon finden sich nur spärliche biographische Hinweise auf den aus Samos stammenden Philosophen des 6. Jh.s v. Chr. Wir besitzen wenige unsichere Andeutungen auf seine Seelenwanderungslehre und Kultvorschriften (bei Xenophanes, Empedokles, Ion von Chios). Die Bewertung seiner Person war widersprüchlich: Pythagoras konnte sowohl von Heraklit wegen unnützer „Vielwisserei" (πολυμαθίη VS 22 B40) verabscheut, als auch von Empedokles wegen seiner Allwissenheit verherrlicht werden (περιώσια εἰδώς, τῶν ὄντων λεύσσεσκεν ἕκαστον VS 31 B129).

Um die Wende zum 4. Jh. war wenig genug historisch Verbürgtes über Pythagoras bekannt, um ihn – vielleicht in Opposition zum idealisierten Sokratesbild Platons – als Sinnbild vollkommenen Lebens zu stilisieren. Aristoteles legte dann neben den frühen Akademikern Speusipp und Xenokrates die Grundlagen für die Tradition eines Lebensbildes und einer Lehre, die man als pythagoreisch betrachtete (vgl. S.58ff.). Seine vielfältigen Nachrichten, die wir nur noch fragmentarisch erfassen können, boten auch die Ausgangsbasis, auf der innerhalb des Peripatos ein biographisches Interesse an dem altehrwürdigen Philosophen einsetzen konnte (vgl. S.63ff.). So verfaßte wohl Aristoxenos das erste große Werk, in dem speziell das Leben und die Lehre des Pythagoras zusammengestellt waren. Auf dieses und das in der Folge einsetzende Material kann Iamblich zur Ausgestaltung seiner Vorlesung Jahrhunderte später direkt oder über Zwischenquellen vermittelt zurückgreifen. Doch noch mehr

als das: Der Neuplatoniker scheut nicht davor zurück, die wichtigsten Lehren anderer großer Philosophen leicht umzuformulieren und sie in ein kohärentes Gesamtkonstrukt eines sozusagen fiktiven Pythagoreismus zu verschmelzen.

Vor allem brachte er diese Strategie in bezug auf Platon zur Geltung, dessen Texte er – wie es im zweiten Teil des *Protreptikos* noch evidenter hervortritt (vgl. S.198) – ihrer Dialogstruktur entkleidet und sie als Versatzstücke in seine Darstellung einbaut. Damit wendet er eine alte pseudepigraphische Technik an, die suggerieren soll, Platons Lehre sei nichts anderes als die Ausgestaltung der Ideen des Pythagoras. So gibt Iamblich ihn nur ein einziges Mal als Urheber einer bildhaften Formulierung aus, die lediglich das zum Audruck bringt, was der Samier auf wissenschaftliche Weise längst gelehrt habe (§70 p.40,9; vgl. Plat. *R.* 527D). Die Betonung der Wissenschaftlichkeit des Pythagoreismus als einer fundierten ἐπιστημονικὴ φιλοσοφία springt in Iamblichs Darstellung allenthalben ins Auge (vgl. S.198; 310; 373; außerdem §31 p.19,6; §218 p.118,23f.); selbst die Beziehung zwischen Göttern und Menschen basiert auf diesem unerschütterlichen Fundament, wie Iamblich zweimal zu betonen weiß (IVP §69 p.39,10 ~ IVP §229 p.123,9; vgl. §145 p.81,19). Alle anderen Erwähnungen Platons haben allein den Sinn, zu belegen, daß der Sokratesschüler seine Kenntnisse bei den Pythagoreern erworben (§167 p.94,22 Πλάτων μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων) und ihr Wissen als das seinige ausgegeben habe (§131 σφετερίσασθαι; dazu auch S.200). So ruft er in *neuer* Ausgestaltung die Erzählung in Erinnerung, nach der das philosophische Weltbild, das Platon entwirft, einer authentisch pythagoreischen Schrift entstamme, die Philolaos dem Dion verkauft habe (§199; vgl. S.398). Dabei wird der Plagiatvorwurf nicht offen ausgesprochen, sondern dem Hörer feinsinnig nahegelegt. War Porphyrios der Meinung, es existierten keine echten Schriften des krotoniatischen Schulgründers, so behauptete sein einstiger philosophischer Weggenosse nun genau das Gegenteil (vgl. S.216f.; 398; 439).

Seine zahlreichen Gewährsmänner (Okellos Lukanos, Aristoteles, Aristoxenos) muß uns Iamblich freilich nicht angeben. Diese hatten ja – wie schon Porphyrios sagte (PVP §53) – die Pythagoreische Philosophie unrechtmäßig als ihr Eigentum ausgegeben (S.214ff.). Was der Plotinschüler noch für undurchführbar hielt, wollte Iamblich wagen. Er nahm sich vor, die wahren Lehren aus den verdunkeln-

den, falschen Verkleidungen herauszuholen.[1101] So nennt er - ganz anders als der „Philologe" Porphyrios - die Quellen nur, wenn ihre Autorität dazu beiträgt, den göttlichen Rang des Philosophen zu bekräftigen. Bezeichnete also Aristoteles Pythagoras als ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, so durfte auch sein Name angegeben werden (vgl. IVP §31 p.18,12-16; S.270).

Mit seinem Quellenmaterial geht der Autor sehr überlegt um. Er modifiziert den Stoff in der Weise, daß er seiner eigenen Aussageabsicht gerecht wird. Besonders schön läßt sich die Arbeitsweise an den Stellen erkennen, die parallel in anderer Überlieferung vorliegen, vor allem in der *Pythagorasvita* des Porphyrios. Daß ihre Gemeinsamkeiten zustandekommen, weil beide unabhängig dieselbe Quelle benutzten, dürfen wir mit ROHDE und gegen PHILIP annehmen (vgl. S.224ff.). Es ist aber höchste Vorsicht geboten, willkürlich andere Abschnitte einer obskuren Pythagorasvita des Apollonios von Tyana zuschreiben zu wollen (vgl. S.228ff.). Es handelt sich gerade um die Stellen, für die eine Verfasserschaft Iamblichs selbst nicht auszuschließen ist, wie es schon allein durch die neuplatonische Terminologie nahelegt wird (vgl. z.B. S.271; 283; 286 ;305; 339; 347; 383; 418; 422).

Nikomachos hingegen war in der neuplatonischen Schule als Neupythagoreer bekannt und geschätzt. Iamblich betrachtete dessen Forschungen zur pythagoreischen Arithmetik sogar als unüberbietbar (S.200f.). Für sein eigenes *Pythagoreisches Curriculum* orientierte er sich eng an dem Werk seines Vorläufers. Es ist sogar anzunehmen, daß schon Nikomachos seine verschiedenen Schriften als Kompendium verstand (S.81ff.). Jedenfalls hielt es Iamblich für nötig, dieses Werk zu erklären, zu ergänzen und weiter auszubauen. Daß ihm dabei der pädagogische Aspekt besonders wichtig war, bestätigt der spätere Neuplatoniker Syrian in einer wichtigen Bemerkung (S.89). Im Werk des Nikomachos, von dem uns neben Fragmenten noch zwei Bücher vollständig erhalten sind (ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή, ἐγχειρίδιον ἁρμονικόν), fand Iamblich sachliche Mitteilungen über „mathematische" Lehren des Pythagoras und so man-

[1101] So erspart er sich auch in den anderen Schriften des pythagoreischen Kompendiums die Namen der angeblichen Plagiatoren oder ordnet deren Aussagen bekannten älteren Pythagoreern zu, so daß sich beispielsweise Proklos bei seiner Bearbeitung von *Comm. Math.* im ersten Prolog des *Kommentars zu Euklid* genötigt sah, Iamblichs gutgemeinte Verfälschungen richtigzustellen; vgl. O'MEARA *Proclus' first prologue to Euclid* 56f.; O'MEARA *Plato's Republic* 198.

ches biographische Detail über jenen altehrwürdigen Weisen. Die erhaltenen Texte bestätigen, daß das Anliegen der Vermittlung für Nikomachos noch nicht im Mittelpunkt stand. Andererseits zeigt der eingehende Vergleich der Nikomachospassagen bei Iamblich mit den Zitaten, die Porphyrios über weite Strecken - wohl original - zitiert, daß unser Autor das Werk des Neupythagoreers in ganz neuem Licht erscheinen läßt. Die Wunderlisten, die Nikomachos der Information wegen zusammengestellt oder aus der Überlieferung einfach abgeschrieben hatte, zerteilt Iamblich. So können bei ihm die Wunder einerseits zur Bestätigung der pädagogischen Vollmacht (S.294f.), andererseits zum Beweis der tiefen Religiosität seines Protagonisten dienen (S.353f.). Die „Voraussage der Fischanzahl" wird ganz aus dem Zusammenhang gelöst, um sie als erste Wundertat des göttlichen Mannes herauszustellen, die zudem allein durch die strukturelle Umstellung allegorische Bedeutung gewinnt und auf das Folgende hindeutet (vgl. S.296ff.).

Ob Iamblich für seine Darlegungen auch das Werk des Moderatos rezipierte, dessen zehn Abhandlungen zum Pythagoreismus ihm als Vorbild gedient haben könnten und den er jedenfalls kannte, ist nicht sicher zu entscheiden. Doch wird diese Vermutung durch eine Stelle, die Porphyrios im Zusammenhang eines langen Moderatos-Zitates bringt und die sich auch bei Iamblich findet (PVP §46 ~ IVP §228), nahegelegt (vgl. S.80; 131; 422). Anders als Nikomachos ging es diesem Philosophen um den pädagogischen Wert der pythagoreischen Zahlenlehre (vgl. S.77ff.). Während Nikomachos sie als realen Seinsgrund des Kosmos verstand (S.84ff.), sah Moderatos in den Zahlen pädagogische Hilfsmittel (εὐσήμου διδασκαλίας χάριν). Iamblich hingegen hat die Pythagoreismusabhandlungen seiner Vorgänger nach allem, was zu erkennen ist, in zweifacher Hinsicht - philosophisch und pädagogisch - überboten. Den μαθήματα des Pythagoras weist er eine fest umrissene Funktion innerhalb seines ethischen Gesamtkonzeptes zu und deren Urheber funktionalisiert er zur Leitfigur, die den Rezipienten zu diesem philosophischen Programm hinführen soll.

Daß Iamblich ganz bewußt Pythagoras für sein eigenes Anliegen eingespannt hat, beweist aber nicht nur die Umgestaltung der Nikomachosvorlage. In vielen anderen Einzelheiten macht er, wie zu sehen war, von der Möglichkeit des „Umschreibens" (μεταγράφειν; vgl. S.200), wie er es selbst nannte, Gebrauch.

So baut er z.B. den „Lysis-Brief", der aus der ältesten pythagoreischen Tradition stammt und selbst bei Christen Anklang fand, in seine Darstellung ein, stellt aber die Teile um und verändert im einzelnen so die Diktion, daß der Brief sich inhaltlich und strukturell stimmig in seine Komposition einfügt (vgl. S.309ff.). Er wird umfunktioniert zum Paradigma dafür, welchen Ernst die Lehre von den pythagoreischen μαθήματα verdient und woran sich der Schüler zu halten hat, wenn er sich des Genusses der Philosophie würdig erweisen will. Überhaupt verschweigt er nicht, daß der Weg, den der Philosoph zu gehen hat, beschwerlich ist (πόνος; vgl. S.303 und Einleitung S.30). Auffällig oft weist er darauf hin, daß sich der Schüler den Anordnungen des Lehrers unterzuordnen hat und er auf Zurechtweisungen gefaßt sein muß. Die konkreten Verhaltensregeln folgen meist auf die theoretische Darlegung ihrer Berechtigung und ihres Nutzens (vgl. Strukturplan zum dritten Hauptteil). Formulierungen, die seine Absicht im falschen Licht erscheinen lassen könnten, spart er aus (vgl. z. B. zur ἐγκράτεια S.406).

Die pädagogische Ausgestaltung, die dem „Lernwilligen" (vgl. S.159; 271 zu IVP §32) einen leichteren Zugang bot, wie Syrian sagte, wird aber noch weiter deutlich. Iamblich ist immer darum bemüht, seinen Hörer nicht zu langweilen. Oft bringt er zum Abschluß der behandelten Themenpunkte Beispielepisoden, die den Stoff veranschaulichen und die Darstellung beleben (vgl. den Strukturplan). Eine Szene, die sich ansonsten in der gesamten Tradition nicht nachweisen läßt, das Offenbarwerden seiner göttlichen Natur sogar vor verbrecherischen Piraten, ist kunstvoll ins Relief gesetzt (IVP §§14-17). Diese Episoden haben, zumal in den beiden letzten Hauptteilen, durchweg den Sinn, Paradigmen für die rechte Verhaltensweise vorzugeben. Die pädagogische Funktion der *Vita Pythagorica* kommt schon allein in den didaktischen Wiederholungen zum Vorschein, die, wie festgestellt werden konnte, an strukturellen Knotenpunkten ganz bewußt die wichtigsten Aussagen in Erinnerung rufen und vertiefen sollen (S.222ff.; S.303f.; 317f.; 393f.; 421f.). In diesen Zusammenhang gehören auch jene Abschnitte, in denen er Inhalte aus den folgenden Schriften des Kompendiums in Aussicht stellt, indem er den Aussagen zu einem bestimmten μάθημα zur intellektuellen Vorbereitung eine Passage der entsprechenden Schrift hinzufügt. Vor diesem Hintergrund liegt es nur nahe, daß das *Pythagoreische Leben* Versatzstücke enthalten kann, die auch in den nicht

mehr erhaltenen Schriften ihren angestammten Platz hatten (zu IVP §§115-121; vgl. S.341f.).

Iamblich faßt das ihm zur Verfügung stehende Traditionsmaterial nicht nur zusammen, sondern gestaltet es um und entwirft damit, ausgehend von einer ehemals historischen Hauptfigur, den Gesamtplan einer fiktiven „pythagoreischen Philosophie". Die Gestaltung der Tradition, die hier nur in groben Zügen resümiert werden konnte, zeigt, daß der Umgestalter dieses Stoffes seinem Publikum in dieser Fiktion eine Botschaft vermitteln will, die seiner persönlichen philosophischen Überzeugung entspringt. Iamblich spricht als Philosophielehrer.

3. Ein philosophiehistorisches Manifest: Pythagoras – Urheber aller Philosophie

In der *Vita Pythagorica* treten Iamblichs eigene Ansichten klar hervor. Sein Umgang mit der Tradition ist darauf ausgerichtet, den Weisen aus Samos als gültigen Repräsentanten und wahren Vermittler des ἀληθὴς λόγος, der gottgegebenen ursprünglichen und ewigen Wahrheit, erscheinen zu lassen.[1102] Pythagoras dient ihm dabei als altehrwürdige Chiffre, durch die er seine eigenen philosophischen Grundüberzeugungen „verschlüsselt" mitteilen kann. Nicht zuletzt erweist sich hier die philosophiehistorische Anschauung unseres Neuplatonikers, die eng mit seinem religiösen Bewußtsein gekoppelt ist. Pythagoras wird in mehrfacher Hinsicht als Repräsentant göttlichen Wissens dargestellt.[1103] So werden nicht nur die alten Erzählungen aufgegriffen, die Pythagoras als Apoll auf Erden verstanden wissen wollten oder die ihn mit Orpheus in Beziehung setzten, sondern die Traditionen werden zu einer grundlegenden Wesensbestimmung ins rechte Verhältnis gesetzt und dieser untergeordnet. Seine gottmenschliche Seele hat, ganz den eigenen platonischen Vorstellungen des Autors entsprechend, am Göttlichen Anteil, weil sie im Gefolge eines Gottes steht, wie gleich zu Anfang klargestellt wird (vgl. S.207ff.). Der Zweck dieser auf die spätantike Vorstellungswelt abgestimmten Stilisierung ist die Legitimation aller Lehren, für die Pythagoras bürgen soll. In dem an ihm exemplifizierten Weltbild mußte die Wahrheit authentisch zu fassen sein.

Diese Rückwärtsgewandtheit war den Neuplatonikern geradezu eigen. Ihr Interesse richtete sich auf Aneignung, Interpretation und

---

[1102] Für den – vielleicht von iamblichischer Philosophie beeinflußten – Redner Themistios läßt sich dieselbe Ansicht bestätigen (*or.* 23 p.78,22-24): τοῦτο [sc. das Gut der Weisheit] ἄνωθεν ἀρξάμενον ἐκ Πυθαγόρου, ὥσπερ κλῆρός τις ἀναγκαῖος διαδόσιμος, συμπαρέμεινε τοῖς ἀπ' ἐκείνου ἐγγόνοις. Zur Bedeutung der Debatte um den ersten Finder bestimmter Kulturgüter innerhalb der jüdisch-christlich-paganen Apologetik vgl. THRAEDE, K., Art. ‚Erfinder II (geistesgeschichtlich)', RAC 5 (1962), 1191-1278; bes. 1241-1261.

[1103] Im späteren Neuplatonismus ist diese religiöse Rückversicherung der Philosophie noch stärker zu erkennen; Hierokles kennt eine Philosophenreihe von Orpheus bis zu Plotin (vgl. Photios *bibl.* 214 173a). Vgl. zur Reihe Orpheus-Pythagoras-Platon Proklos *Theol. Plat.* I 5 p.25,26-26,4. Die Idee, die gesamte griechische Philosophie auf Orpheus zurückzuführen, ist freilich alt. Vgl. OF 244-252 KERN.

Fruchtbarmachung des alten Wahren.[1104] Während Plotin noch ganz in Platon die Autorität für menschliche Erkenntnis sah, gibt Porphyrios in seiner Philosophiegeschichte zu erkennen, daß er weiter zurückgreifen wollte, um sich der Authentizität des Sokratesschülers zu versichern. In der *Pythagorasvita* läßt er so denn an einigen Stellen Grundwerte der pythagoreischen Lehre hervorleuchten, die diffus oder konkret den Hintergrund für den *ethischen* Bildungsanspruch seiner eigenen wie der pythagoreisierenden platonischen Philosophie seiner Zeit bilden (S.109ff.). Der Ansicht, daß Pythagoras als Begründer der gesamten, so denn auch der platonischen Philosophie gelten darf, verschließt er sich nicht, und sie herauszustellen, ist er durchaus bestrebt. Zum Urquell der Weisheit vorzudringen schien ihm aber unmöglich;[1105] so glaubte er wohl nicht mehr - oder noch nicht - an eine wirkliche Renaissance des Pythagoreismus (vgl. auch *oben* S.214ff.).

Außer dieser diachronen Rückversicherung der eigenen Philosophie war man spätestens seit Porphyrios (vgl. S.109) darum bemüht, ein kohärentes philosophisches Gesamtkonzept zu entwerfen, um für außenstehende Kritiker keine Angriffspunkte zu bieten.[1106] Gerade die innere Verknüpfung der paganen Religion mit der Philosophie wurde von Iamblich vorangetrieben und für den nachfolgenden

---

[1104] Der moderne Entwicklungsgedanke, der Zukunft zugewandt, Neues erschaffen zu können, lag den antiken Philosophien wohl völlig fern. Vgl. Sen. *ep.* 64,8 *Sed etiam si omnia a veteribus inventa sunt, hoc semper novum erit, usus et inventorum ab aliis scientia ac dispositio.*

[1105] Das widerspricht nicht der Ansicht O'MEARAs *Pythagoras revived* 27 „Porphyry ... is not a Pythagoreanizing Platonist, i.e. one who singles Pythagoras out as the fountainhead of all true (Platonic) philosophy, but rather a universalizing Platonist." Ich meine aber, daß man Porphyrios eine reflektierte Einstellung zur Tradition zugestehen sollte und man zwischen seiner philosophiegeschichtlichen Grundansicht (Pythagoras am Anfang der Philosophiegeschichte) und seiner Einsicht, daß seine authentische Lehre - aufgrund ihrer Auflösung in anderen Philosophien wie ihrer Verfälschung - nicht mehr neu verlebendigt werden kann, unterscheiden darf.

[1106] Nach Hierokles geht diese Harmonisierung im Platonismus von Ammonios Sakkas aus, der als erster Aristoteles mit Platon „in eins" brachte, um die Philosophie „frei von Anfechtungen" (ἀστασίαστον) zu halten (vgl. Photios *bibl.* 251, 461a32-39): πρῶτος ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινόν, καὶ τὰς τῶν πολλῶν δόξας ὑπεριδὼν τὰς ὄνειδος φιλοσοφίᾳ προστριβομένας, εἶδε καλῶς τὰ ἑκατέρου καὶ συνήγαγεν εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν, καὶ ἀστασίαστον τὴν φιλοσοφίαν παραδέδωκε πᾶσι τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις, μάλιστα δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῷ συγγεγονότων, Πλωτίνῳ καὶ Ὠριγένει καὶ τοῖς ἑξῆς ἀπὸ τούτων.

Neuplatonismus zum festgeschriebenen Grundsatz.[1107] Auf christlicher Seite mußte ein solches konsistentes Wahrheitsmodell Unsicherheiten auslösen; die Reaktionen blieben nicht aus.[1108] Genauso wie im Falle des Pythagoras rief zur gleichen Zeit auch die Stilisierung des Platon als Mittlergestalt, hinter den Iamblich zurückgriff, heftige Gegenreaktionen in der christlichen Apologetik hervor.[1109]

In seinem Bestreben, den Pythagoreismus als Grundstock der gesamten griechischen Philosophie zu erweisen, steht Iamblich in einer älteren Tradition. So beanspruchte beispielsweise die Schrift Περὶ τοῦ καθόλου λόγου eines Pseudo-Archytas, die vermutlich erst im 1. Jh. v. Chr. entstand, die Quelle für Aristoteles' Kategorien zu sein.[1110] Gerade die Debatte um die Echtheit in Umlauf befindlicher archyteischer Schriften - also um die Existenz von Lehren, deren Grundsubstanz man auf Pythagoras selbst zurückzuführen gedachte - frischte im Umkreis der neuplatonischen Philosophen wieder

---

[1107] Nach der Suda (σ 1662) hat Syrian, der „seinen Sinn nach Platon am meisten dem Iamblich zuwandte", ein Werk mit dem Titel Συμφωνία Ὀρφέως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος περὶ τὰ Λόγια verfaßt. Ebenso wird ein solches Werk Proklos zugesprochen (Suda π 2473). Nach der Meinung des Proklos muß schließlich jeder wahre Philosoph ein „Hierophant des ganzen Kosmos" sein und alle Kulte beherrschen; vgl. Marinos *Vita Procli* 19,484-488.

[1108] Während der diokletianischen Verfolgung (303-305), also etwa zu der Zeit, in der wir auch die Entstehung des pythagoreischen Kompendiums ansetzen dürfen, verfaßte der oben (Anm.257) erwähnte Apologet Arnobius von Sicca sieben Bücher *Adversus nationes*, in denen er sich gegen den Vorwurf wendet, daß die Christen für das Unheil auf der Welt verantwortlich seien (vgl. Anm.1029). Er greift hier Leute wie Iamblich an, wenn so großes Gewicht auf deren Vorliebe für den Hermetismus (~ *Mercurium*), also ägyptische Einflüsse, gelegt wird: *vos, vos appello qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini, vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem vias placitorum inceditis unitate* (II 13). Der christliche Autor spricht die in *adv. nat.* II 11,4 als *viri novi* bezeichneten Philosophen an, die dort als Nachfolger Platons, des Kronios und des Numenios betrachtet werden. Wenn kurz vor der zitierten Stelle von philosophischen „Sekten" die Rede ist (*per varia sectarum deverticula dissipati*), weist das auf Leute wie Iamblich hin. In der Ansicht über die *antitheoi* (*adv. nat.* IV 12) scheint es zudem einen Bezug zu Iamblich *Myst.* III 31 p.177,7-178,2 zu geben.

[1109] Vgl. DÖRRIE *Platons Reisen* 106-110. Siehe ebd. 110 die Besprechung der Laktanzstelle *Div. inst.* IV 2,3-5, wo in kunstvoller Transformation gerade die beiden in der paganen Welt der Spätantike zu Offenbarungsträgern hochstilisierten Mittlergestalten Pythagoras und Platon auf göttlichen Plan hin von der heilbringenden Weisheit (*thesaurum sapientiae ac veritatis*) ausgeschlossen sind. „Platon hat die Wahrheit redlich gesucht, aber er hat sie nicht gefunden." (113)

[1110] Vgl. dazu HOFFMANN *Jamblique exégète d'Archytas* 309f.; Edition mit Testimonien SZLEZÁK *Pseudo-Archytas über die Kategorien.*

auf.[1111] Es verwundert nicht, daß Iamblich eindeutig Stellung bezog und die Renaissance „der obskuren Kategorienschrift" des Archytas eingeleitet hat, indem er ihre Echtheit verfocht.[1112] Man sieht, daß Iamblich bezüglich der Lehren des Aristoteles genau dasselbe tut, was er im Falle Platons tat. An vielen Stellen ist jene Strategie der Pseudonymisierung zu erkennen, die nicht nur die Grundprinzipien des Peripatos, sondern auch diejenigen der Stoa letztlich auf Pythagoras zurückführen will.[1113]

In Iamblichs Philosophiesynthese scheint aber für den Epikureismus, der in den Philosophiekonzepten bei anderen Neuplatonikern seinen Platz innerhalb der Propädeutik hatte und dadurch „bisweilen gleichsam subkutan"[1114] überdauerte, kein Raum gewesen zu sein.[1115] Der Philosophielehrer wollte - anders als noch Plotin - jede epikureische Färbung ganz aus seinem Bildungsprogramm eliminiert wissen.[1116] Numenios hatte den Wert der epikureischen

---

[1111] Boethius *in Cat.* I, MPL 64, 162A (~SZLEZÁK Testimonium 4 mit Kommentar 91): *Archytes etiam duos composuit libros, quos* Καθόλους λόγους *inscripsit, quorum in primo haec decem praedicamenta disposuit. Unde posteriores quidam non esse Aristotelem huius divisionis inventorem suspicati sunt, quod Pythagoricus vir eadem conscripsisset, in qua sententia Iamblicus philosophus est non ignobilis, cui non consentit Themistius, neque concedit eum fuisse Archytem, qui Pythagoricus Tarentinusque esset, quique cum Platone aliquantulum vixisset, sed Peripateticum aliquem Archytem, qui novo operi auctoritatem vetustate nominis conderet.* Laut SZLEZÁK handelt es sich bei der heutigen zweiten pseudo-archyteischen Schrift des Titels Καθολικοὶ λόγοι δέκα um eine sehr späte Fälschung des 15. Jh.s (vor 1499; vgl. ebd. 25f.).

[1112] Vgl. SZLEZÁK *Pseudo-Archytas über die Kategorien* 90; vgl. ebd. Testimonium 2. Vgl. auch oben S.73 und 376. Ein entsprechendes Beispiel in *Comm. Math.* p.35,27ff. bietet O'MEARA *Plato's Republic* 198f.

[1113] Vgl. S.296; 298; 326 Anm.799; 347; 349; 380 Anm.933; 374; 405 Anm.998; 420 Anm.1040.

[1114] ERLER *Hellenistische Philosophie als ‚praeparatio platonica'* 122.

[1115] Vgl. S.127 zu IVP §204 im Unterschied zu PVP §39; weiterhin S.403ff. Auch an anderen Stellen seines Werkes wird Widerspruch gegen den Materialismus der epikureischen Philosophie ganz deutlich: vgl. z.B. Iambl. *Protr.* p.118,25 (ἀκλινής); dazu O'MEARA *Pythagoras revived* 43 A.40.

[1116] Vgl. O'MEARA *Epicurus Neoplatonicus*, der zeigt, daß trotz der generellen Abweisung des Epikureismus bei den Neuplatonikern „die plotinische Theorie des guten Lebens ... als Weiterführung und Verwirklichung der epikureischen Suche" (ebd. 88) verstanden werden kann. So habe Plotin in Traktat I 4 (vgl. Kap. 2 und 12) orientiert an Platons *Philebos* den katastematischen Lustbegriff Epikurs - aristotelisch als Begleitumstand vernunftgeleiteten Lebens verstanden - gelten lassen (ebd. 86-88); die fünffache Stufung der Lüste des Neuplatonikers Damaskios trage den epikureischen Prämissen noch deutlicher Rechnung (ebd. 88-90).

Schule in ihrem vorbildlichen Gemeinschaftsleben und ihrer unverbrüchlichen Treue zu den Lehren des Gründervaters herausgestellt, ohne in diesem Zusammenhang nur irgend von Pythagoreern zu sprechen (vgl. S.92ff.). Iamblich stimmt zwar grundsätzlich mit dessen philosophiegeschichtlichen Ansatz überein, nach dem Pythagoras als Vermittler der Weisheit galt, doch setzt er gerade dem Epikureerlob des Numenios die Konzeption seiner pythagoreischen Idealgemeinde entgegen. Der Vorstellung, man könne Philosophie mit epikureischer Lebensform verbinden, erteilt er eine deutliche Absage. Das Gemeinschaftsleben als eine umfassende φιλία, wie es der „praktische" Epikureismus vertrat, proklamiert Iamblich als die ureigene Errungenschaft des Pythagoras.[1117]

Mit seiner *Vita* widerspricht Iamblich zugleich einer Philosophiegeschichtsschreibung, die Epikur als Endpunkt einer von Pythagoras initiierten Tradition ansah. Bei Diogenes Laertios konnte der Philosoph der Lustlehre im zehnten Buch am Ende einer italischen Sukzession, die von dem unteritalischen Weisen ihren Ausgang nahm, in positivem Licht erscheinen (S.101f.), während die polemisierende Vorstellung des Stoikers Chrysipp den Schluß der ionischen Entwicklungslinie, die von Thales ausging, markierte. Iamblichs philosophiehistorische Überzeugung steht in diametralem Gegensatz zu einer derartigen zweigleisigen Betrachtung der Geistesgeschichte.[1118] So bringt er mit auffälliger Betonung Pythagoras am Anfang seiner *Vita* mit dem angeblichen Antipoden Thales in Kontakt und macht diesen zum Mentor seiner Hauptfigur.

[1117] Überhaupt fallen ja die strukturellen Übereinstimmungen zwischen der Schule der Pythagoreer und der Epikureer auf. Auch innerhalb der Epikureer gibt es zwei Schulrichtungen (D.L. X 26), die γνήσιοι und die σοφισταί, d.h. eine progressiv-diskursive Richtung, die den interpretativen Umgang mit der Tradition als das eigentlich Epikureische auffaßte und von der Mutterschule in Athen der Dissidenz bezichtigt wurde, und eine konservativ-dogmatische, die sich auf eine kodifizierte Überlieferung berief. Vgl. dazu DORANDI, T., Art. ‚Epikureische Schule', DNP 3 (1997), 1126-1130; ebd. 1187f.; vorsichtiger allerdings ERLER, M., GGPh IV 1 (1994), 211. Weiterhin wurde die ἐγκύκλιος παιδεία, die Iamblich in Pythagoras propagiert, bei den Epikureern strikt von der Philosophie getrennt; vgl. ERLER ebd. 169.

[1118] Die Unterscheidung zwischen ionischer und italischer Philosophie war Iamblich natürlich bekannt. Wenn er sein Publikum auffordert, daß es die italische der ionischen Philosophie vorziehen solle (vgl. *Protr.* p.125,6-8), so kommt er in einem protreptischen Abschnitt der Vorstellung seiner Zeitgenossen entgegen, um ihnen verständlich zu machen, worauf es ihm im Kern ankommt.

Wenn Diogenes Laertios noch die Ansicht etablieren wollte, daß Sokrates gemäß der hellenistischen Tradition als Begründer der ethischen Philosophie zu gelten habe (ὁ τὴν ἠθικὴν εἰσαγαγών D.L. I 14,4; I 18,5), stellt Iamblich Pythagoras pronociert als den Vollender aller Teilbereiche der Philosophie, nämlich der Ethik, der Logik, der Physik, und zudem der Metaphysik vor.[1119] Darüber hinaus integriert der Neuplatoniker sogar Mantik und Magie in sein Modell, indem er die volkstümliche Gestalt des Zauberers Abaris als Symbolfigur des Irrationalen zu seinem Musterphilosophen ins rechte Verhältnis setzt (vgl. S.323; 366; 411ff.).

Es tritt klar hervor, daß Iamblich in philosophiehistorischer Hinsicht den Ansatz des Porphyrios weiter verfolgt hat, dabei aber über diesen hinausging, indem er den Nachweis führte, daß die reine pythagoreische Lehre eben doch ans Licht gebracht und dadurch als Ursprung der eigenen Philosophie bestätigt werden könne.

Zwar machte schon Porphyrios Pythagoras zum Begründer eines philosophischen Lehrganges, der die ethische Vervollkommnung der höheren, theoretischen Philosophie voraussetzte; auch wollte er dem Samier seine ethischen Verdienste nicht streitig machen. Aber er läßt in seiner *Pythagorasvita* – nicht nur deshalb, weil sie zu Anfang einer *Philosophiegeschichte* steht – eben auch erkennen, daß die Bruchstücke, die man für Pythagoras noch in Anspruch nehmen kann, nicht mehr hinreichen, um den Zeitgenossen einen klar konturierten Idealphilosophen anschaulich zu machen. Hierin war Porphyrios Realist; als Vorbild allen Philosophierens stellte er seinen eigenen Lehrer Plotin heraus. Es mag deutlich geworden sein, daß ein Vergleich der *Pythagorasvita* des Iamblich mit der des Porphyrios auf philosophiegeschichtlicher Ebene fruchtbar ist. Will man aber ihre zeitgenössisch relevanten Idealvorstellungen philosophischen Lebens gegeneinander abwägen, so muß die *Plotinvita* des Porphyrios herangezogen werden.

Wir sind nun an dem Punkt angelangt, wo wir auf die von O'MEARA formulierte Vermutung eingehen wollen, ob es sich nicht bei dem pythagoreischen Kompendium um einen bewußten Gegenentwurf zur Plotinausgabe des Porphyrios handeln könnte (S.147). Unser Text wäre demnach das Pendant zur Plotinvita, die Porphyrios (in Anlehnung an zu seiner Zeit bekannte Werkausga-

[1119] IVP §§157f. p.88,24-28 ταῦτα τοίνυν ἄνωθεν τὴν περὶ τῶν νοητῶν καὶ τὴν περὶ θεῶν ἐπιστήμην παραδίδωσιν. ἔπειτα τὰ φυσικὰ πάντα ἀναδιδάσκει, τήν τε ἠθικὴν φιλοσοφίαν καὶ τὴν λογικὴν ἐτελειώσατο.

ben; vgl. VPlot 24) genauso wie Iamblich den Werken seines Musterphilosophen vorangestellt hatte. Daß Iamblich sich im lebendigen schriftstellerischen Austausch mit den Ansichten seines kurzzeitigen Lehrers auseinandersetzte und selbstbewußt seine Thesen zu entkräften bemüht war, ist bekannt (S.147ff.). Wir waren oben auf die Plotinvita eingegangen, um über diese äußeren Parallelen hinaus nach inneren Gründen zu suchen, welche die Vermutung plausibel machen (S.134ff.). Dabei trat zum einen klar hervor, daß Porphyrios seinen Lehrer ganz von pythagoreischen Zügen freihält. Dies entsprach genau den Realitäten, denn Plotin brachte weder die Lehren seiner alleingültigen Mittlergestalt, Platon, mit Pythagoras in Verbindung, noch betrachtete er irgendwelche seiner philosophischen Ansätze als pythagoreisch. Zum anderen hatte Porphyrios das Leben seines Lehrers als praktische Verwirklichung der von ihm vertretenen Wahrheit eindrücklich werden lassen. Wenn biographisch bestätigt wurde, daß Plotin das Ziel allen Philosophierens, die Vereinigung mit dem Göttlichen, erreicht hatte, so war dadurch gleichzeitig die Authentizität seiner Philosophie, die in sechs Büchern vorgestellt werden sollte, bewiesen.

Zu diesen beiden Aspekten nimmt Iamblich in seinem Text grundsätzlich Stellung. Falls er die Ausgabe seines Lehrers kannte, muß er sich darüber bewußt gewesen sein, daß er seinem Anliegen fundamental widersprach. Wenn auch keine expliziten Bezüge aufzufinden sind, die uns bestätigten, daß das Pythagoreismuskompendium mit der vorangestellten *Vita* eine iamblichische Reaktion auf die Plotinedition war, so kann wenigstens objektiv konstatiert werden, daß Iamblich gegen das Philosophiekonzept seines Lehrers Widerspruch erhob.

Nach Iamblichs Ansicht hat die ganze zeitgenössische Philosophie in Pythagoras ihren Ursprung. Wer sich, wie Plotin, allein auf Platon stützen wollte, verkannte die philosophiegeschichtlichen Realitäten und war auf dem falschen Weg. Denn dessen Lehre betrachtete er nicht nur als die verschleierte, sondern sogar in pädagogischer Hinsicht als die verkürzte pythagoreische Weisheit. Wer die Wahrheit voll erfassen wollte, hatte sich der Mühe zu unterziehen, zu den Ursprüngen zurückzukehren und sie aufzudecken. Deshalb mußte Iamblich der Überzeugung sein, daß es doppelt zu kurz greife, einen Platoninterpreten zum Maßstab des wahren Philosophen machen zu wollen. Seiner Meinung nach bekam man ja das gültige Philosophieideal mit allen seinen Facetten erst in Pythagoras selbst

zu fassen. Er war derjenige, der in seiner Person und seiner Lehre den vollen Weg zur Vergöttlichung weisen konnte, und dieser Weg schloß weit mehr ein, als Platon gemeint und Plotin gelehrt hat, weil er in der Gottesverehrung Anfang und Ziel hatte. Noch dazu zeigt das Kompendium des Neuplatonikers, daß Pythagoras den Suchenden an dieses Ziel behutsamer und realitätsbewußter heranführte; so bot er zum Zugang zur höheren Philosophie eine Propädeutik an, die durch das anagogische Curriculum der pythagoreischen Schriften (S.193ff.) und durch ein Schulprogramm, das sich auf seine Ursprünge zurückbesann, vermittelt werden konnte. Iamblich sprach sich damit grundsätzlich gegen philosophische Schriften aus, die - wie im Falle der Plotinausgabe - nicht bei der Realität der menschlichen Seele ansetzten und ohne Vorbereitung oder pädagogische Anleitung höchste theoretische Erkenntnisse an die Öffentlichkeit bringen wollten.

Wenn Iamblich in dieser Weise ein Gegenkonzept zu Porphyrios' Kompendium entwirft, und Pythagoras sozusagen an die Stelle Plotins setzt, stilisiert er insgeheim sein eigenes Lehrer- und Schulideal in der Figur des Schulgründers von Kroton.

Iamblichs Ausführungen zur pythagoreischen Schule dürfen nicht zu der Annahme verleiten, er habe mit dem *Pythagoreischen Kompendium* dem Platonismus abschwören wollen. Er verleiht hier seiner grundsätzlichen philosophiehistorischen Auffassung Ausdruck, daß jede aufrichtige, und das heißt für ihn nach ihren Ursprüngen fragende Philosophie, bei Pythagoras ansetzen muß. Den Lehren, die seiner Meinung nach noch als sicher pythagoreisch ausfindig zu machen sind, kann er eine ganz bestimmte Funktion innerhalb des eigenen Erziehungsplanes zumessen. Daß darauf aufbauend natürlich auf die Platonischen Schriften oder sogar auf Orakel zurückgegriffen werden mußte, um die verborgenen Wahrheiten aufzudecken, war für denjenigen, der zunächst mit den Grundbedingungen der Philosophie vertraut gemacht werden sollte, noch nicht von Interesse.

4. Das Bildungskonzept: Pythagoreische Philosophie als *praeparatio philosophica*

Schon allein die Struktur des Textes läßt erkennen, daß Iamblich seinen Rezipienten mit einer Lebensweise im Rahmen einer Schulinstitution sukzessive vertraut machen will. Dieser Aspekt tritt besonders im Mittelteil hervor, den wir als παιδεία-Teil bezeichnet hatten. V. ALBRECHT bemühte sich als erster um den Nachweis, daß in der Konzeption des Textes Iamblichs eigenes Bildungsideal und damit einhergehend die neuplatonische Lehre der verschiedenen Tugendgrade hervortrete (vgl. S.40f.). Die Untersuchungen zu Inhalt und Struktur haben gezeigt, daß Iamblichs Tugendmodell sich nicht so deutlich in der Struktur des Textes abzeichnet, wie das v. ALBRECHTs Analyse nahegelegt hat. Damit ist aber der grundsätzliche Wert seiner Beobachungen nicht geschmälert. Es wird im folgenden zu berücksichtigen sein, wie Iamblichs philosophisches Gesamtkonzept, das sich uns in seiner Ethik der Tugendgrade erschlossen hat (vgl. S.169ff.), mit der Intention der *Vita* in Zusammenhang gebracht werden kann.

Iamblich weist an keiner Stelle ausdrücklich darauf hin, daß er eine Systematik der Tugendlehre voraussetzt. Das *Wort* ἀρετή (Tugend) benutzt er meist dann, wenn es um die Besonnenheit (σωφροσύνη) geht, deren Gültigkeit für den Schüler er immer wieder bekräftigt. Gemessen an seiner Tugendstufung beschreibt sie einerseits die konditionierte Handlungsdisposition, also die ethische Tugend, die der Philosoph ausdrücklich von den politischen Tugenden unterschieden hatte. Andererseits findet die rechte Konstitution des Menschen sodann ihren Ausdruck auf jener praktischen Ebene der politischen Tugend.[1120] Vielleicht deutet Iamblich diese Unterscheidung an, wenn er bei der ersten Betrachtung der σωφροσύνη (§41) in der Rede vor den Jugendlichen von derjenigen Tugend spricht, die als einzige sowohl die Güter des Körpers als auch die der Seele (p.23,25f. καὶ τὰ τοῦ σώματος ἀγαθά καὶ τὰ τῆς ψυχῆς) umfasse.[1121] Über diese Stellen hinaus weist er in seiner Grundlegung zur παι-

[1120] So kann die σωφροσύνη im entsprechenden Tugendkapitel als Freisein von ὕβρις (IVP §195 p.107,17f.) und als Ziel aller Askese (IVP §188 p.104,23f.) aufgefaßt werden.

[1121] Im Kapitel über die σωφροσύνη wird folgerichtig auf das Wirken in Kroton zurückverwiesen (§195 p.107,13 τῆς αὐτῆς δὲ ἀρετῆς ἐστι καὶ τὸ πεῖσαι Κροτωνιάτας).

δεία (§58) darauf hin, daß der Philosoph die Tugend sowohl der Tat als auch des Denkens zu analysieren habe (θέα ... ἀρετῆς ἔργων καὶ λόγων). Nach Iamblichs Darstellung kann aufgrund der natürlichen Anlage (φύσις) nicht jeder die Anforderungen zur philosophischen Ausbildung der Tugend erfüllen (IVP §245 p.132,1f.). Denn der aufgenommene Schüler hat standhaft seine Tugendverfaßtheit (ἕξις ἀρετῆς; §106 p.62,1) in allem zu wahren. Daß die παιδεία Tugendvervollkommnung bedeutet, zu der nur Pythagoras, bei den kleinsten Dingen angefangen, führen kann (§109 p.63,13 εἰς ἀρετὴν ὁδηγεῖν τοὺς ἀνθρώπους), weil in ihm ja alle Tugenden transparent werden (§134), sei als letzte explizite Äußerung vermerkt, die das Wort ἀρετή mit der Entwicklung des Philosophen in Zusammenhang bringt.

Iamblichs *Vita Pythagorica* ist eine praxisorientierte Werbeschrift, in der auf der Basis ehrwürdiger Überlieferung ein idealisiertes Schulkonzept entworfen wird. Sie ist nicht unmittelbarer Ausdruck seiner eigenen Theorie des philosophischen Tugendfortschrittes. Auf die in der Einleitung gestellte Frage, wie das in den pädagogischen Teilen der *Vita* entworfene *pythagoreische Bildungsideal* im umfassenderen philosophischen Ausbildungskonzept des Philosophielehrers eingeordnet werden kann, soll im folgenden eingegangen werden. In einem abschließenden Teil gilt es dann zu betrachten, wie in den Tugenden des *Musterphilosophen Pythagoras* dieses Konzept ablesbar wird.

Iamblich entwirft in der *Vita* das Ideal eines Bildungsweges in drei Phasen. Diese Konzeption bringt er seinem Hörer nicht nur affirmativ, sondern auch in der strukturellen Anlage seiner Vorlesung nahe. Am Ende des biographischen Teiles legt er in den Reden vor allen Krotoniaten die Ethik dar, zu der jeder gemäß seiner gesellschaftlichen Stellung verpflichtet ist (§48 p.27,8 καλοκαγαθία). In der Rede an die Jugend werden nun nicht nur die politischen Tugenden in Form der σωφροσύνη am nachdrücklichsten ins Bewußtsein gerückt, sondern Iamblich eröffnet hier auch im Aufruf zur παιδεία die Perspektive auf das Vorhaben des Mittelteils.[1122] Wenn Pythagoras die jungen Leute im Gymnasium von Kroton zur Bildung ermuntert, hören wir durch seine Worte den Schulleiter aus Apameia selbst sprechen (IVP §§43f. p.24,26-29):

[1122] Vgl. ZUCCONI *La tradizione dei discorsi* 497 „... l'esortazione alla *sophrosyne* (§§41-42) e l'invito alla *paideia* (43-44): motivi che non hanno riscontro in altre parti del testo di Giamblico o in altri testi della tradizione pitagorica."

> τὴν δὲ [sc. παιδείαν] δυνατὸν εἶναι καὶ παρ' ἑτέρου μεταλαβεῖν καὶ τὸν δόντα μηδὲν ἧττον αὐτὸν ἔχειν. παραπλησίως δὲ τὰ μὲν οὐκ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι κτήσασθαι, παιδευθῆναι δὲ ἐνδέχεσθαι κατὰ τὴν ἰδίαν προαίρεσιν. „Bildung kann man von einem anderen empfangen, ohne daß dieser dabei irgendeinen Verlust hat. In ähnlicher Weise [wie es zuvor beschrieben wurde] gibt es Dinge, deren Erwerb nicht in der Macht des Menschen liegt, doch sich bilden und erziehen zu lassen ist Sache eigener freier Entscheidung."

Bei dem jungen Menschen, den Iamblich für die παιδεία gewinnen will, wird die entsprechende Entscheidungsfähigkeit, προαιρετικὴ ἕξις, vorausgesetzt. Für Iamblich zeigte jene Fähigkeit zur Wahl, die Aristoteles als durch vernunftgemäße Gewöhnung angeeignete Tugend verstand (ἠθικὴ ἀρετή; vgl. S.172), daß der Mensch, der diese Entscheidung traf, sich grundsätzlich vom λόγος seiner Seele leiten ließ.[1123] Wer sich also auf die παιδεία einlassen wollte, hatte zugleich in dieser Grundentscheidung (προαίρεσις) bestätigt, daß er die Ausgangsbedingungen, aristotelisch gesprochen die Anlage einer ἠθικὴ ἀρετή, mitbrachte, um seine Seele weiter heranzubilden.

Dem Interessenten, der sich zur παιδεία entschließt, gibt Iamblich nun im nächsten Vorlesungsteil (§§58-133) nähere Auskünfte. Nach einer grundlegenden Einführung in das Wesen der Philosophie (§§58-59) unterscheidet er hier mit eigenen Worten (§79 p.45,17-46,2) zwischen der Phase πρὸ φιλοσοφίας und derjenigen der φιλοσοφία (vgl. S.293; 310). Dieser letzte Bereich ist vor allem durch seine äußere asketische Lebensform charakterisiert. Wo Iamblich über die Erläuterung der Rahmenbedingungen hinausgeht, führt er meist altes Material zu den Lehrmethoden der Pythagoreer an. Dabei zeigt er auf, daß sowohl die mystische als auch die wissenschaftliche Richtung dieser Philosophen ihre Berechtigung hat, läßt aber keinen Zweifel daran, daß die Mathematiker die echten Philosophen (§80 p.46,16 γνήσιοι) des inneren Zirkels bilden. Hier und in der Schilderung der Schulgründung in Kroton deutet er seinem Hörer an, daß er diese alte Schulinstitution mit der zeitgenössischen Philosophenschule in Verbindung bringen darf (vgl. S.262; 313). Die alten

---

[1123] Vgl. IVP §130 p.74,10f. δύο δὲ εἶναι κινήσεις καὶ τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς, τὴν μὲν ἄλογον, τὴν δὲ προαιρετικήν. Vgl. auch Iamblichs *Brief an Makedonios über die Heimarmene* (?) Stob. II 8,47, wonach die προαίρεσις für das Leben des Menschen einzig bestimmend ist.

Quellen boten dem Philosophielehrer aus Apameia, wo sich vielleicht schon vor seiner Ankunft eine Schule mit neupythagoreischen Elementen herausgebildet hatte (vgl. S.150ff.), die Möglichkeit einer idealisierten Rückbesinnung, die Grundzüge und Wesen der eigenen Schule im Kern entdecken ließ und damit das eigene Bildungsbemühen legitimieren konnte. Daß Iamblich die Beschäftigung mit den Symbola nicht als Programmpunkt seines eigenen inneren Philosophiekreises betrachtet hat, wird allein darin deutlich, daß er ihren praxisrelevanten Wert in der Funktion als *Protreptik* zu den μαθήματα sah (vgl. S.198; zu §104 S.332f.).

Wo haben aber die μαθήματα in Iamblichs Ausbildungsprogramm ihren Platz? Zunächst müssen wir uns noch einmal bewußt machen, daß man auch hier zwischen der auf Authentizität bedachten Idealisierung des Pythagoreismus und deren Deutung durch den neuplatonischen Philosophielehrer zu unterscheiden hat. Was er nämlich gemäß den alten Quellen als *inneren Bestandteil* der alten pythagoreischen Philosophie zur Darstellung brachte – die μαθήματα –, deutete er im Hinblick auf die aktuelle eigene Schulrealität als *Voraussetzung* zur eigentlichen Philosophie. In einer redaktionellen Bemerkung weist er den μαθήματα ihren Platz „vor der Philosophie" zu (§79; S.293;310). Im *Protreptikos* (p.10,3-6; vgl. Anm.729) betont er außerdem, daß die Seele durch die μαθήματα angeordnet werden müsse (κοσμητέον), und faßt diese Erziehungsmittel im Begriff der παιδεία, die der φιλοσοφία voranzugehen habe, zusammen.[1124]

Diese Verknüpfung zweier Darstellungsebenen – einer ideell-historischen und einer deutenden – wird nun genauso in der Beschreibung der propädeutischen Phase evident (§§60-79). Die entscheidenden Stichworte gibt Iamblich in eigener Diktion vor (§59; S.292): Merkmal dieser Vorphase ist die παιδείας ἐπιμέλεια (Bemühen um Bildung; vgl. S.296; 308), die zur rechten Konstitution des Menschen (ἐπανόρθωσις/κατάρτυσις) beiträgt. Dieses Bemühen wird nun jeweils in den überleitenden Stücken als zielgerichtete Erziehung dargestellt. Sie führt über die Schulung der Aufnahmefähigkeit (§§64-67 δι' αἰσθήσεως), deren Bedeutung in neuplatonischem Ton

[1124] Vgl. auch die programmatischen Aussagen *Comm. Math.* 15 p.55,5-56,16, wo Iamblich den Nutzen der μαθήματα zur φιλοσοφία ins Verhältnis setzt. Für die Argumentation zieht er eine Aussage Plotins (p.55,16-16 ~ Plot. I 3,3) freilich ohne Zitatmarkierung heran, den er somit als Vertreter pythagoreischer Erziehungsansichten für sich vereinnahmt.

begründet wird, zur „Reinigung der Gedanken und der ganzen Seele" (p.38,10f.; p.40,12f.; vgl. S.305). Auch hier läßt Iamblich durchblicken, daß er die μαθήματα neben anderen konditionierenden Übungen (ἐπιτηδεύματα) in Hinsicht auf *sein* Schulkonzept zur Vorphase zählen wollte (vgl. S.302 zu §68 p.38,12f. und S.309ff. zu den Modifikationen des Lysisbriefes), obwohl diese, wie er selbst wußte, historisch gesehen in der ursprünglichen pythagoreischen Ausbildung den höchsten Rang hatten.

Iamblich wollte keineswegs die alte Schule des Pythagoras in Struktur und Inhalten als unmittelbares Muster für sein eigenes Bildungsprogramm propagieren. Was die Pythagoreer im inneren Kreis betrieben, ist bei ihm selbst für die Vorphase zur höheren Philosophie relevant. Sein Programm, daß die μαθήματα als Vorstufe in den Schulplan miteinzubeziehen seien, erschien um so dringender, wenn man historisch nachweisen konnte, daß diese Lehrgegenstände den inneren Kern der Philosophie des ersten Philosophen bildeten. Dieser Legitimation bedurfte es. Nach den wenig erfolgreichen und vielleicht mißlungenen Versuchen des Moderatos und des Nikomachos wollte Iamblich die Relevanz des Pythagoreismus für die zeitgenössische Philosophenausbildung verdeutlichen. So ist sein gesamtes Kompendium Ausdruck des Bestrebens, die eruierbaren Lehren des Philosophievaters im Bildungsprogramm des Neuplatonismus wiederaufleben zu lassen.

Weiter ist aber zu fragen, welche Funktion der Neuplatoniker den pythagoreischen Lehrfächern zuweist. Iamblich führt im Abschnitt zum Innenleben der Schule am Ende ausführlich die Harmonielehre als μάθημα vor, das Pythagoras vorzüglich (οὐ παρέργως) als Methode der Reinigung (κάθαρσις) angewandt habe (IVP §§110-115; vgl. S.338f.). Der erzieherische Wert der Musik, der höchsten pythagoreischen Wissenschaft, rahmt die Erläuterungen zum pythagoreischen Bildungsgang. Im Vergleich zum Anfang (§§64-67), wo die Musik als Erbauung zur Tugend (IVP §64 ἐπανορθούμενος πρὸς ἀρετὴν) notwendig war, erfährt sie am Ende zwar eine Höherbewertung. Sie bewirkt aber letztlich nichts anderes als das, was Iamblich als den Sinn seines ganzen Erziehungsprogramms vorgegeben hatte, die Vervollkommnung des „Charakters und des Menschenlebens" (IVP §114 τὴν ... τῶν ἀνθρωπίνων ἠθῶν τε καὶ βίων ἐπανόρθωσιν). Die gesamte Darlegung über den Wert der pythagoreischen Erziehungsmittel ist allein von dem Gedanken geprägt, daß die Seele des Schülers konditioniert werden müsse. Dieser

Prozeß ist an den Leitbegriffen γυμνασία, ἐπιμέλεια, ἐπανόρθωσις, ἐπιτήδευσις festzumachen; er beinhaltet genau das, was Iamblich in seiner eigenen Seelenlehre als Vorstufe zur philosophischen Vollendung betrachtete (S.211) und was sich als Grundtenor seiner Briefe erkennen läßt, deren Bezug zur *Vita* des öfteren aufgezeigt werden konnte.

Die Konditionierung der Seele stellt Iamblich gleichsam leitmotivisch als einen Prozeß der Reinigung (κάθαρσις) dar, dennoch sieht er nirgends die Leistung der μαθήματα in der Konstituierung der καθαρτικαὶ ἀρεταί, wie sie die Neuplatoniker verstanden, nämlich als völliges Gelöstsein der Seele vom Körper und als die Erkenntnis, daß man eine Seele ist. Diese Einsicht war der Anfang wahren Philosophierens und konnte nach Iamblich im inneren Mitvollzug des *Großen Alkibiades* erreicht werden, der den Auftakt zum platonischen Lesekanon bot (vgl. S.185ff.). Die pythagoreischen Lehrfächer hingegen fungieren als unerläßliche Hilfsmittel, die die Seele in Ordnung bringen und ihre Blickrichtung auf das Ziel hinlenken (IVP 70 p.40,7f. περιῆγεν ἐπὶ τὸ νοητὸν τὸ θεῖον ὄμμα).[1125] Den Bereich der höheren Philosophie deutet der Philosophielehrer ausschließlich in seiner philosophischen Leitfigur an, daß dort aber die Beschäftigung mit den μαθήματα ihren Platz hätte, schließt er aus.[1126]

[1125] Zur περιαγωγή vgl. auch Iamblichs programmatische Aussagen in *Comm. Math.* p.23,5 (vgl. IVP §70) im Unterschied zur περιστροφή; außerdem p.69,10; p.84,13; p.91,17; *Myst.* VIII 7 p.269,14-17 als ἀρχὴ οἰκεία der Seele.

[1126] ROMANO *Metafisica e Matematica in Giamblico* plädiert dafür, daß die Behandlung der pythagoreischen μαθήματα eng mit Iamblichs Philosophie zusammenhängt. Dieser habe ihre Funktion für seine Metaphysik, die ROMANO als Bereich des νοητόν definiert, fruchtbar gemacht. Die Textstellen, die ROMANO (ebd. 56-61) in der Schrift *Comm. Math.* herausstellt, zeigen, daß sie auf das νοητόν hinlenken und präparatorischen Nutzen haben. Die Stellen, die er aus der *Vita Pythagorica* (ebd. 51-54) bespricht, sagen aber allesamt nichts über Iamblichs konkrete Meinung zur Verortung der pythagoreischen Wissenschaft in seiner eigenen Philosophie aus. Wenn Pythagoras direkt vorgestellt wird, idealisiert Iamblich ihn als Musterphilosophen (IVP §§58f.), was noch nicht auf die konkrete Rolle der μαθήματα in Iamblichs Philosophie schließen läßt. Dasselbe trifft für die Propagierung der – von seinen Zeitgenossen bestrittenen – Authentizität der pythagoreischen Hypomnemata zu (IVP §157). Für IVP §228 zeigt gerade die Umgestaltung der Vorlage (vgl. PVP §46; dazu S.422), daß Iamblich den μαθήματα eine bestimmte Stelle in seinem erzieherischen Programm zugewiesen hat. Es ist immer konkret zu fragen, wann Iamblich sich die „Terminologie" des Pythagoreismus zur Idealisierung zunutze macht, wann er die alten Traditionen auf sein konkretes Anliegen hin deutet und wann er sie umschreibt.

Schon Porphyrios hatte in *De abstinentia* (I 29) den μαθήματα eine reinigende Zusatzfunktion zur Philosophie zugestanden. In der sachlich gehaltenen *Pythagorasvita* brachte er den kathartischen Nutzen der Lernfächer, die aus historischer Sicht die eigentliche Pythagoreische Philosophie bildeten, nicht zur Sprache (S.111; 130).

Möchte man die den μαθήματα in der *Vita* zugewiesene Funktion mit dem oben aufgezeigten ethischen Konzept der Tugendgrade in Verbindung bringen, so spricht alles dafür, sie schon ab jener Stufe anzusetzen, die Iamblich mit den „ethischen Tugenden" – in Anlehnung an Aristoteles – neu in das System aufgenommen hatte (S.172). Wie dieser Verwirklichungsgrad der Seele definiert war, darüber ließen uns die oben angeführten Platonkommentatoren im Unklaren, außer daß man ihn vielleicht in Platons *Nomoi* zum Ausdruck gebracht sah. Wie es in dieser Schrift gefordert wurde, erscheint Pythagoras in der *vita Pythagorica* im Hinblick auf seinen Beitrag zur Bildung als der παιδείας ἐπιμελέτης (S.293), seine politischen Leistungen werden auf dieselben autoritativen Instanzen, die auch Platons *Gesetze* legitimieren, zurückgeführt (S.260; vgl. auch 385; 400; 395).

Ebenso wie im iamblichischen Tugendschema wird in der *Vita* die politische Kompetenz als Konsequenz der ethischen Heranbildung der Seele betrachtet. Durch die klare Abgrenzung der πολιτικὴ παιδεία (IVP §§122-133) von der παιδεία im Schulkreis (ab §59 p.32,21 παιδείας ἐπιμέλεια → ἐπανόρθωσις), gibt Iamblich zu erkennen, daß er die praktischen Tugenden des Staatsbürgers von der Tugend, die der Philosophieanwärter in der ersten Phase auszubilden hat, unterschied. Das Wissen um die politischen Tugenden ist als Ausfluß der intensiven Beschäftigung mit den μαθήματα dargestellt.

Daß Iamblich mit der Einführung des Begriffs „ethische Tugend" in die neuplatonische Tugendlehre dem Pythagoreismus Recht verschaffen und dessen unabdingbaren Beitrag zur Ausbildung des Philosophen klarstellen wollte, wird auch noch durch andere Hinweise nahegelegt. Schon Nikomachos hatte die Heranbildung der ἠθικαὶ ἀρεταί als die den pythagoreischen Wissenschaften eigentümliche Leistung hervorgehoben. Konkret nannte er – in Erweiterung zu Aristoteles' σωφροσύνη – genau jene Tugenden, die auch in Iamblichs *Vita* hervortreten (S.87). Nach allem, was zu erkennen ist, hat nun der Neuplatoniker Nikomachos' Sammlung der pythagoreischen Lehren in ein schlüssiges Bildungskonzept gebracht. Iamblich verband nämlich Platons Aussage über die Notwendigkeit der

κάθαρσις im *Phaidon* mit dem Erziehungsplan im siebten Buch der *Politeia*, wo der Beschäftigung mit den vier Lernfächern reinigende Wirkung zugesprochen wurde (*R.* 527D8 mit Bezug auf 508B7). Auch bei Platon wurden sie dem Bereich *vor* der höheren Philosophie, der Dialektik, zugewiesen (vgl. S.157f.). Daß diese auf die Pythagoreer selbst zurückgingen, hatte der Sokratesschüler wenigstens im Hinblick auf die Astronomie und die Musik angedeutet (*R.* 530D8; vgl. S.49). Seinen Zeitgenossen stellte Iamblich nun das von Platon selbst proklamierte Bildungskonzept vor Augen, entsprach dabei aber seiner philosophiehistorischen Überzeugung, daß es sich bei der von Platon befürworteten *praeparatio philosophica* um den Kern der Philosophie des Pythagoras handeln mußte. In diesem Sinne propagierte er nun, daß die „politischen Tugenden" der *Politeia* auf dem Weg zur Assimilation an den transzendenten Intellekt im neuplatonischen Sinne unabdingbar seien[1127] und diese Reinigung durch Wissenschaft ihre Ursprünge bei Pythagoras habe.[1128]

Damit ging er über das Kompendium des Nikomachos hinaus, der zwar auch bei der *Politeia* ansetzte, bei dem aber der Gedanke der Seelenreinigung noch keine Rolle spielte (S.87ff.). Desgleichen hatte schon Moderatos auf Platons Aussagen über den Wert der μαθήματα zurückgegriffen. Doch verband auch er nicht die Reinigung (κάθαρσις) mit den Lernfächern selbst, sondern meinte, daß in ihnen die Philosophie zur Vollendung komme, was er anders als Nikomachos erziehungstheoretisch zu entfalten schien (S.77ff.). Iamblich wiederum entwirft Ziel und Weg seines Lehrprogramms, indem er sich an Schlüsselstellen aus Platons *Phaidon* bzw. aus dem *Staat* orientiert und diese als Weisheit des Pythagoras ausgibt.[1129] Die Leistung des Pythagoras bestand wortwörtlich in dem, was Platon als Funktion der pythagoreischen Lernfächer beschrieben hatte, nämlich die Seele von ihren Leiden zu reinigen und sie auf den Be-

---

[1127] Vgl. auch O'MEARA *Plato's Republic* 202, der exemplarisch gezeigt hat, wie Iamblichs neuplatonisches Bildungskonzept in den Briefen und im pythagoreischen Kompendium ganz von der Vorstellung geprägt ist, daß der platonische Idealstaat und somit Platons *gesamtes* Hauptwerk, die *Politeia*, das urtypisch pythagoreische Gemeinschafts- und Erziehungsideal widerspiegelt.

[1128] Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 145 mit A.20, der allerdings das κάθαρσις-Verständnis Iamblichs von „einer moralischen Vorbereitung vor der Zulassung zu esoterischer Philosophie", wie es im Lysisbrief (vor allem durch die Modifikationen Iamblichs!) zum Ausdruck kommt, abgrenzen will.

[1129] Vgl. *Phd.* 67D/E S.267; *Phd.* 82B10f. S.272; *Phd.* 83D S.422f.; *R.* 516B; *Phd.*99D S.299; *R.* 546C S.347; *R.* 462B S.380.

reich des Seienden hinzulenken (*R.* 527D8-E3 → IVP §70; vgl. S.304; περιαγωγή *R.* 518Df.; 521C → p.40,7 περιῆγεν).

Der Nutzen der Pythagoreischen Philosophie entspricht demnach den beiden ersten Lernzielen, die Iamblich mit der Lektüre des *Großen Alkibiades* verbunden sah, der kathartischen Befreiung der Seele von äußeren Widrigkeiten und der Hinwendung der Seele auf die vollendete Tugend (τελεία ἀρετή; vgl. S.190ff.). Die Erkenntnis der göttlichen Seele in uns, die Verwirklichung des γνῶθι σεαυτόν – die volle καθαρτικὴ ἀρετή –, wird von Iamblichs Musterphilosophen als Leit-Programm vorgegeben, nicht aber als Leistung der μαθήματα definiert. Von daher kann aus inneren Gründen verständlich werden, daß Iamblich die Beschäftigung mit den μαθήματα vor der eigenen Philosophie (πρὸ φιλοσοφίας) ansetzte. Wer sich mit pythagoreischen Mitteln geschult hatte, brachte die Seelendisposition mit, um in den Bereich der Philosophie Platons einzutreten und mit der meditativen Lektüre zu beginnen.

So sprach auch der Iamblichverehrer Proklos mit Berufung auf Sokrates' Worte im *Phaidon* (67B2) davon, daß die ungeordneten Seelenbewegungen zuerst durch die „ethischen Tugenden" geordnet (ταῖς μὲν ἠθικαῖς ἀρεταῖς κεκοσμημένος) werden müßten, bevor man als Hörer an die Philosophie Platons herantreten dürfe (vgl. S.173 mit Anm.418). Daß es die „ethischen Tugenden" sind, durch die der Philosophieanwärter bereit ist (*Theol. Plat.* I 1 p.8,22f. ἐπιτηδείως ἔχοντες), sich der wahren Philosophie zuzuwenden, wird vollends in der *Vita* des Athener Schulleiters deutlich. In dieser Lebensbeschreibung wird der Entwicklungsgang des Philosophen parallel zum neuplatonischen Tugendschema zur Darstellung gebracht (vgl. S.170). Die Heranbildung der ἠθικαὶ ἀρεταί findet dort genau in jener Zeit statt, die den Übergang des Jugendlichen von der Gesellschaft zur philosophischen Betätigung markiert (*Vita Procli* Kap. 7-13). Im letzten Abschnitt dieser ersten Ausbildungsphase (Kap. 12f.) wird Proklos zuerst von Plutarch nach einer Prüfung (πεῖρα) seiner Eignung (ἐπιτηδειότης) und später von Syrian aufgenommen. Durch deren Erziehung (ἀγωγή) wird er dann in „seiner Sittlichkeit in Ordnung gebracht" (τὸ ἦθος ... κατεκοσμεῖτο). Wie in der *Vita Pythagorica* erscheint danach als Konsequenz dieser Seelenschulung die Fähigkeit zur „politischen Tugend", zur gesellschaftlichen Betätigung, die sich in der Beratung, aber auch in der eigenen politischen Tätigkeit und im Umgang mit den Mitmenschen äußert (Kap. 14-17). Wenn der Autor Marinos die „ethischen Tugenden" dem Ab-

schnitt vor dem philosophischen Leben, das durch die kathartischen Tugenden geprägt ist (Kap. 18 παρὰ πάντα τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ βίον), zugeordnet hat, ist das ein äußeres Indiz dafür, daß schon Iamblich durch das Studium der μαθήματα – „vor der Philosophie" – all jene seelischen Grundbedigungen für das philosophische Leben schaffen wollte, die seiner Ansicht nach konkret in den „ethischen Tugenden" ihre Realisierung finden.

Die Erweiterung des von Plotin und Porphyrios überkommenen Tugendmodells um die Grade der „physischen" und „ethischen" Vervollkommnungsstufen wäre somit der Ausdruck dafür gewesen, daß der Bedeutung der pythagoreischen Philosophie für den zeitgenössischen Platonismus reflektierter Rechnung getragen werden sollte. Mit der *Vita Pythagorica* hat Iamblich aufgezeigt, daß der Pythagoreismus als *praeparatio platonica* unbedingt in das philosophische Bildungskonzept des Platonismus, wollte er authentisch bleiben, einbezogen werden muß.

5. Das Ideal philosophischen Lebens: Pythagoras und seine Schule

Über das konkrete Bildungskonzept hinaus läßt Iamblich im *Pythagoreischen Leben* in Pythagoras und der von ihm begründeten Schulinstitution ein Ideal philosophischen Lebens aufleuchten. In seinem Musterphilosophen führt er dem Publikum sowohl sein eigenes Lehrerideal als auch das Ziel allen Bemühens vor Augen. Wie zum programmatischen Auftakt des gesamten Bildungsprogramms klargestellt und in der Reflexion über die „Weisheit" (§§159f.; vgl. *in Nic.* p.5,27) weitergeführt wird, ist er derjenige, der die Liebe zur Weisheit, die φιλοσοφία, als erster verspürt und in die Praxis umgesetzt hat. In seiner Figur gibt Iamblich den Sinn des ganzen Erziehungsplanes vor.

Am Anfang seiner Betreuung (ἐπιμέλεια) steht die Erinnerung an das frühere Leben, und damit daran, daß die unabhängige Seele an den Körper gefesselt ist. Was schon bei Porphyrios genauso zu Beginn des mathematischen Bildungsprogramms stand, das er allerdings ganz korrekt als Philosophie des Pythagoras darstellte (§45 vgl. S.130), erscheint bei Iamblich als Grundlegung für das Verständnis aller Bildungsbemühung um die Seele, die auf den vollen Nachvollzug dieser Seelenerinnerung mühsam hingeleitet werden muß (IVP §63).

In diesem Programm ist zugleich der Anfang aller Philosophie und somit das Anliegen des *Ersten Alkibiades* – das γνῶθι σεαυτόν – vorgegeben. Daß Iamblichs Vorlesung mit diesem Dialog über die soeben erwähnten funktionalen Überschneidungen hinaus eng verknüpft ist, schimmerte bereits durch (vgl. S.251; 259; 271). Ebenso könnte er sich im dritten Teil seiner *Vita* für die – gegenüber der Reihenfolge des xenophontischen *Agesilaos* veränderte – Abfolge der Kardinaltugenden an der Maßgabe dieses Dialoges orientiert haben. Sokrates erzählt dort (*Alc. I* 121E4-122B1) seinem geliebten Schüler nämlich von den „königlichen Erziehern" (βασίλειοι παιδαγωγοί) bei den Persern, welche die vierzehnjährigen Knaben unterrichtet hätten. Dieses Ideal des Unterrichtes wird als Belehrung in den vier Kardinaltugenden beschrieben, für die die jeweils besten Repräsentanten (ἐξειλεγμένοι ... οἱ ἄριστοι δόξαντες) ausgewählt worden seien; die Umfänglichkeit der Seelenvervollkommnung wird dort in

derselben Tugend-Abfolge vermittelt wie im dritten Hauptteil der *Vita Pythagorica*.[1130]

Im letzten Abschnitt projiziert Iamblich alle Erziehungsziele auf die Figur des Ideallehrers. In seinem Wirken und dem seiner wahren Nachahmer werden die Tugenden für die Zeitgenossen zum nachahmenswerten Paradigma. Daß hier aber die „irdischen Spiegelungen" der paradigmatischen Tugenden, „die nur dem Nus eigen sind", zur Anschauung kommen, wie V. ALBRECHT zu entdecken meinte[1131], ist dem Text nicht zu entnehmen. Was Iamblich in den vier Abschnitten (über die Kardinaltugenden) zum Ausdruck bringt, bewegt sich gänzlich im Bereich der Intention seines zuvor entworfenen Bildungskonzeptes, das nunmehr in einzelnen Themenpunkten vertieft und damit um so dringlicher angeraten wird. Die Entfaltung der Weisheit (§§157-166 vgl. S.372-380) geschieht, wie wir gesehen hatten, vor allem im Hinblick auf die Authentifikation der pythagoreischen Lehre. So ist im Gegensatz zu Porphyrios der Wert der überlieferten Schriften herausgestellt, die letztlich auf das Wissen des Pythagoras zurückgehen. Seine Weisheit aber ist universal, sie beschränkt sich nicht nur auf Wissensinhalte, sondern umfaßt zugleich verschiedene Formen und Vermittlungsweisen. Die Aussagen zur Gerechtigkeit (§§167-186; vgl. S.380-392) sind weitgehend auf ihren Beitrag zur Schulsituation zugeschnitten. Grundlage jeder Gerechtigkeit ist die natürliche Gütergemeinschaft aller Menschen und Tiere. Pythagoras hat im privaten und im staatlichen Bereich die einzig gültigen Vorkehrungen und theologischen Begründungen (Gottesherrschaft, Seelengericht) hervorgebracht, die vor der Veruntreuung dieses gottgegebenen Zustandes zu schützen vermögen. Nach der theoretischen Fundierung der pythagoreischen Idealgemeinde, folgt die Gerechtigkeitslehre insoweit, als sie für das Schüler-Lehrer-Verhältnis relevant ist. Am Ende des Abschnittes sind die wichtigsten Verhaltensgrundsätze dargelegt, welche die Aufrechterhaltung des gerechten Zustandes garantieren.

[1130] Plat. *Alc. I* 122A ὧν ὁ μὲν [σοφώτατος] μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου - ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία - διδάσκει δὲ καὶ τὰ βασιλικά, ὁ δὲ δικαιότατος ἀληθεύειν διὰ παντὸς τοῦ βίου, ὁ δὲ σωφρονέστατος μηδ' ὑπὸ μιᾶς ἄρχεσθαι τῶν ἡδονῶν, ἵνα ἐλεύθερος εἶναι ἐθίζηται καὶ ὄντως βασιλεύς, ἄρχων πρῶτον τῶν ἐν αὑτῷ, ἀλλὰ μὴ δουλεύων, ὁ δὲ ἀνδρειότατος ἄφοβον καὶ ἀδεᾶ παρασκευάζων, ὡς ὅταν δείσῃ δοῦλον ὄντα.

[1131] Vgl. V. ALBRECHT *Menschenbild* 57.

Die beiden Tugenden werden also strikt in ihrer Bedeutung für Iamblichs ideale Schulinstitution entfaltet. Sie wahrt die optimalen Grundbedingungen (Gerechtigkeit), um die tradierten Wissensinhalte lebendig zu halten (Weisheit). Anders scheinen die zwei folgenden Tugendauslegungen ganz dem propädeutischen Anliegen gewidmet. Dem jugendlichen Hörer wird die von ihm geforderte σωφροσύνη tiefer erschlossen (S.409-426). In ihr leistet der Schüler dem Aufruf des γνῶθι σεαυτόν, zur Selbsterkenntnis, Folge (Plat. *Alc. I* 131B4f.; 133 C18). In der Besonnenheit zeigt sich seit Aristoteles die Vollendung der „ethischen Tugend". Iamblich widmet sich denn auch bei ihrer Betrachtung den theoretischen Grundlagen und zieht zu ihrer Untersuchung naturphilosophische Quellen heran, die er als ältestes pythagoreisches Gut ansehen mußte (Okellos Lukanos). In seiner Neu-Gestaltung dieser Quellen wird deutlich, daß er seinen Blick auf das Jugendalter richtet. Es läßt sich dasselbe Interesse an einer reflektierten Pädagogik erkennen, die der Schulleiter in seinen Briefen offenlegte. Auch die Kommentierung des pythagoreischen *Carmen aureum*, die sich wohl von Iamblich herleitet, war ja offenbar von dem Interesse geleitet, die Worte des Pythagoras auf die Verwirklichung der σωφροσύνη hin auszulegen. Dadurch treten hier vielfach Bezüge zur *Vita Pythagorica* hervor (vgl. S.193ff.).

In der Tapferkeit (S.409-426) wird dem Schüler vor Augen gestellt, welche Leistungen die rechte Disponierung seiner Seele zur Folge hat, aber auch welche Erwartungen nach der Seelenbildung an ihn gestellt werden. In kunstvoller Ausgestaltung hat hier die längste Episode ihren Platz, die Pythagoras' bevollmächtigtes Auftreten (ἐξουσιαστικῶς) im Angesicht der eindruckvollsten Symbolgestalt irrationaler Machtausübung paradigmatisch in Szene setzt. Neben der von Vernunft geleiteten Beharrlichkeit eigener Überzeugung, spiegelt sich die Tapferkeit auf der pädagogischen Ebene der Schule in der unerschütterlichen Wahrung der erreichten Seelendisposition, die innerhalb einer langen Dublettenreihe (§§223-226) zusammenfassend noch einmal in Erinnerung gerufen wird. Diese Tugend eröffnet schließlich den Zugang zur höheren Philosophie (§228; S.422), indem nämlich der herangebildete Schüler den Mut aufbringen muß, sich ganz von den Fesseln des Körpers zu befreien und das Funkeln (μαρμαρυγή vgl. Plat. *R.* 515C9) der Wahrheit zu ertragen. Im Hinblick auf die Vollendung der Seelenreinigung kann Iamblich deshalb vom wichtigsten Ziel seines Erziehungsplanes sprechen (IVP §228 p.122,11 σκόπος κυριώτατον; vgl. auch Iamblichs *Brief an Olympios*

über Tapferkeit Stob. III 7,40 ἀνδρεία ἡ κυριωτάτη). Was bei Porphyrios (PVP §46) – vielleicht in Orientierung an dem Neupythagoreer Moderatos – noch als Inbegriff pythagoreischer Philosophie überhaupt dargestellt war, steht bei Iamblich am Übergang von der *praeparatio* in die Philosophie. Hier kommt prägnant zum Ausdruck, daß dem Erziehungsideal Platons (*Staat* VII) im pythagoreischen Bildungskonzept des Iamblich Rechnung getragen wird: Pythagoras vermag das Geistauge von seiner Blindheit zu befreien und es auf den Glanz der geistigen Welt vorzubereiten.

Der Philosophielehrer zeigt in den beiden rahmenden Tugenden, der Frömmigkeit und der Liebe, die er aufs engste mit dem Wesen des Pythagoreismus verbindet, seinem Publikum Basis und Ziel aller Philosophie auf. Vielleicht darf man in der auffälligen Gewichtung dieser beiden Haupttugenden eine unterschwellige Erwiderung Iamblichs auf den christlichen „Zweitugendkanon" aus Gottes- und Menschenliebe erkennen.[1132]

Ausgehend von der engstmöglichen Gottesbeziehung des altehrwürdigen Philosophen, die sich in seinen wunderbaren Taten erwies, vertritt Iamblich die Auffassung (vgl. S.353-372), daß in der pythagoreischen Theologie die Grundlagen gelegt sind, um zur Weisheit zu gelangen. Wie schon für Porphyrios zu erkennen ist, macht Iamblich den Glauben (πίστις) zum Fundament jeder weiteren philosophischen Erkenntnis und somit zur unabdingbaren Voraussetzung des Philosophen (S.357). Erst in diesem Glauben kann er die „Hoffnung" (ἐλπίς) gewinnen, daß die Enthüllung des Sinns (ἀλήθεια) der göttlichen Weltordnung seine Berechtigung hat und es möglich ist, sich durch diese tiefe Erkenntnis Gott ähnlich zu machen. Von der Frömmigkeit müssen alle anderen Tugenden zutiefst durchdrungen sein: Sie gehört zum Wesen der Weisheit (p.51,7 τούτων μὲν αὕτη καὶ τοιαύτη σοφία). Die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) findet erst durch die Gewißheit der göttlichen πρόνοια ihren berechtigten Ausdruck. Seelenbildung (σωφροσύνη) und Unabhängigkeit von weltlicher Unordnung (ἀνδρεία) haben in ihr die einzige Begründung. So wird das Grundprogramm aller Philosophie, das Iamblich zuvor dem äußeren Philosophenkreis – Iamblichs Deutung der Akusmatiker – vor Augen gestellt hatte, in seiner ganzen Tiefe und Tragweite in der Frömmigkeit erschlossen (§137 p.77,16-78,3 ~ §§86f. p.50,18-51,6):

[1132] Zum christlichen Zweitugendkanon vgl. DIHLE *Der Kanon der zwei Tugenden* 7-15; 32-44.

„Das ganze Leben soll darauf ausgerichtet sein, dem Gott zu folgen." βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ (§86 p.50,20).

Dieser Gott war aber nicht in Pythagoras selbst auf die Welt gekommen. Ähnlich wie es Clemens von Alexandrien bezüglich Mose sagen konnte[1133], ist Pythagoras, in Lehre und Person gleichermaßen, der göttliche Mittler des gottgewollten Lebensmodells, in dem die wahre Frömmigkeit ihre gültige Entfaltung erfährt und das deshalb als einziges den Menschen zum Glück zu führen vermag. Zum Erweis seiner Legitimation werden in Weiterführung der Wesenbestimmung des biographischen Teiles Beweise für seine besondere Mittelstellung zwischen Mensch und Gott angeführt. Pythagoras' Lehren und Verordnungen werden zudem auf die spätantike Symbolfigur des Religiösen, Orpheus, dessen Verse Iamblich und seine Zeitgenossen als uralte Offenbarungswahrheiten schätzten, zurückgeführt. Dagegen wird wohl bewußt die Verbindung zum persischen Offenbarungsträger Zarathustra, von deren Bekanntheit Porphyrios Zeugnis gibt, verschwiegen.

Pythagoras bleibt im letzten *Vorbild für* Glauben und Frömmigkeit, ein *Glaube an ihn selbst* ist für den Neuplatoniker ausgeschlossen. Iamblichs παράδειγμα τοῦ ἀρίστου βίου, Pythagoras als exemplarische Existenz vollendeten Lebens, schwebt aber nicht in unerreichbaren Höhen. Denn genauso wird in ihm der Beginn des Weges markiert, den der Schüler zu gehen hat. So modelliert der Schulleiter Iamblich in dem altehrwürdigen Schulgründer von Kroton sein eigenes Lehrerideal. Für die Jugendlichen, die Iamblich für seinen philosophischen Zugang gewinnen will, wird er in größter Intensität als immer noch gültiger „geistlicher Leiter" neu erfahrbar.[1134] Er motiviert (κινεῖν IVP §29 p.17,9), führt (ὁδηγεῖν; IVP §95 p.56,5; §109 p.63,13) und bringt voran (προβιβάζειν; IVP §166 p.94,10).

Wohin dieser Weg führen kann, zeigt Iamblich am Ende in der φιλία auf (S.426-434). Für seine Darstellung wandelt er auf anderen

---

[1133] Vgl. Clem. Alex. *Strom.* II 18,78,1 Προφανεῖς μὲν οὖν καὶ πᾶσαι <αἱ> ἄλλαι ἀρεταί, αἱ παρὰ τῷ Μωυσεῖ ἀναγεγραμμέναι, ἀρχὴν Ἕλλησι παντὸς τοῦ ἠθικοῦ τόπου παρασχόμεναι, ἀνδρείαν λέγω καὶ σωφροσύνην καὶ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην καρτερίαν τε καὶ ὑπομονὴν καὶ τὴν σεμνότητα καὶ ἐγκράτειαν τήν τε ἐπὶ τούτοις εὐσέβειαν.

[1134] Vgl. HAHN *Der Philosoph und die Gesellschaft* 60; HEVELONE-HARPER, J., Art. ‚Spiritual Direction', in: BOWERSOCK/BROWN/GRABAR 704f. zur Rolle der spätantiken Lehrer bei Christen und Heiden als „geistliche Leiter".

Pfaden als die literarische Tradition der Freundschaftsschriften. Die φιλία erscheint auf verschiedenen Ebenen als die alles verbindende Kraft (φιλία πάντων πρὸς ἅπαντας). Durch sie erlangen alle zuvor beschriebenen Tugenden ihren Sinn, in ihr erfahren sie ihre Verwirklichung (§229). Ihre Wirkkraft im körperlich-seelischen Bereich findet im pythagoreischen Leben ihren Ausdruck. Dieses bietet in seinen jederzeit gültigen Erziehungsgrundsätzen die Garantie wahrer Freundschaft, weil hier die Aufrechterhaltung der Tugenden gewährleistet ist. Der Philosophielehrer erzählt den Schülern die eindrucksvollsten Freundschaftsepisoden aus der pythagoreischen Tradition, die ihm die Verpflichtung und den Wert der φιλία ins Bewußtsein rücken sollen. All das erfährt aber eine visionäre Überhöhung am Gipfelpunkt, an dem Iamblich das Ziel allen Mühens, die εὐδαιμονία, vor Augen stellt. In dieser Verheißung, die den ganzen Wert seines Erziehungsplanes zusammenfaßt (ὥσπερ ἐν κεφαλαίῳ), läßt er das für den Hörer noch weit entfernt liegende Erlebnis der ὁμοίωσις θεῷ, in deren Diensten seine gesamte Konzeption steht, aufleuchten. Alle sind durch ihre göttliche Seele, zu deren Heranbildung Iamblichs Erziehung befähigen will, in einem Gott geeint. So kann nur die gemeinschaftliche Anteilnahme an den göttlichen Gütern (κοινωνία τῶν θείων ἀγαθῶν) und die einmütige Verbindung (aller) im Geist (ἡ τοῦ νοῦ ὁμόνοια) die Einswerdung (ἕνωσις) mit Gott hervorbringen. Mit diesem ideell überhöhten Entwurf widerspricht Iamblich scharf dem plotinisch-porphyrischen Gedanken der *unio mystica*. Bei Plotin schaffte gerade die Entsagung aller Weltgemeinschaft und die „Flucht eines Einzelnen zum Alleinigen" (VI 9,11 φυγὴ μόνου πρὸς μόνον) den Raum zur mystischen Erfahrung.

Anders als Plotin mußte ja Iamblich in seiner Erziehung des Philosophen viel tiefer ansetzen. Wollte er die Realität der menschlichen Seele ernstnehmen, die seiner Meinung nach ganz gefallen und deren Kontakt zum göttlichen Geist unterbrochen war, galt es, das Göttliche in ihr durch intensive Seelenschulung heranzubilden. In Pythagoras, der von Geburt an diesen göttlichen Teil der Seele mitbrachte, und der in ihm personifizierten Lehre fand Iamblich das Leitbild, das dem Schüler auf dem um so längeren Weg als Muster vollendeten Lebens zur Orientierung vorangestellt werden konnte.

Anhang:
Übersicht zur Struktur von *De Vita Pythagorica*

Kap.

I 1-2 Gesamtproömium

I. Der biographische Abschnitt

2 p.6,2-5 Einleitung zur Vita

II Aufwachsen und Frühreife

3-8 Herkunft und Geburt

9-11 Erziehung und Frühreife

9-11 p.8,6-9,5 Topik der Frühreife und der Bewunderung des Epheben

p.8,20-9,5 Katalog seiner Charaktereigenschaften und göttliche Bewunderung

Lernphase – Bildungsreisen des Philosophen

11-12 p.9,5-10,9 Ausbildung im hellenischen Bereich

13-19 Ausbildung im außergriechischen Bereich

III 13-14 p.11,8 in Phönikien

14-17 p.11,8-12,26 Episode der Überfahrt nach Ägypten

IV 18–19 in Ägypten und Babylon

Wirkphase (Steigerung der Bewunderung)

Sein Wirken auf Samos

V 20 Scheiternder Lehrversuch auf Samos

21-25 p.15,20 Episode über den ersten Schüler

25-27 Wirken zum Nutzen der Öffentlichkeit

25 p.15,21-25 Vollendung durch göttliche Weisheit in Hellas

26-27 Zweite Rückkehr und letztes Wirken auf Samos

Sein Wirken „in der neuen Heimat" Kroton, seine Haupttat

VI 28 Gründe für die Flucht

29-30 Gründung der ersten Schulgemeinde in Kroton und göttliche Verehrung

31-32 Reflexion über seine Verehrung

31 Erläuterung eines Aristoteleszitates (fr.156 GIGON)

32 Wertekatalog

VII 33-34 allgemeine Ausprägung (κοινὸς τύπος) seiner Ansichten und seines Wirkens (λόγοι/πράξεις)

VIII 35-57 Einzelheiten (τὰ καθ' ἕκαστον) über Taten und Worte (ὧν ἔπραξε καὶ εἶπε)

35-36 Ankunft in Italien und Weg nach Kroton: erstes zeichenhaftes Wunder in Sybaris

37-44 Die erste Rede: vor den Jugendlichen

IX 45-50 Rede vor den Männern (Stadtrat)

X 51-53 Rede vor den Kindern

XI 54-57 Rede vor den Frauen

II. Die pythagoreische Paideia

XII 58-59 Einleitung: Grundlegung zur pythagoreischen Philosophie

60-79 Die pythagoreische παιδεία (πρὸ φιλοσοφίας)
Präparatorisch-propädeutische Erziehungsmittel

XIII 60-62 Beweise für die pädagogische Macht des Pythagoras

XIV 63 Die Grundlage (ἀρχή) seiner Unterweisung – Erinnerung an Metempsychosen

XV 64-67 Musik als Erziehungsmittel – Sensibilisierung, ἐπανόρθωσις

64/65 p.35,16-36,15 „Verbesserung" der Schüler

65/67 p.36,15-38,8 Seine eigene Vollendetheit ἐπανόρθωσις τέλεια

XVI 68-70 Reinigung der Gedanken und der ganzen Seele – Hinwendung zum Geistigen

68/69 p.38,10-39,8 Die reinigenden Übungen (καθαρτικὴ ἄσκησις)

69/70 p.39,8-40,5 Die Einübung in umfassendere Freundschaft

70 p.40,5-40,14 Die Vorbereitung auf die Welt des Geistes (τὸ νοητόν)

XVII 71-79 Die institutionelle Umsetzung des Erziehungskonzeptes – Aufnahmebestimmungen

71 Psychologisch-physiognomische Aufnahmekriterien für Anwärter

72 Das interne Zugangsverfahren

p.41,4-5 Dreijährige Vernachlässigung zur Erprobung von βεβαιότης und φιλομάθεια

p.41,4-12 Fünfjähriges Schweigen (ἐγκράτεια)

p.41,12-19 Der Esoterikerstatus

73-78 Bestimmungen für die Abweisung

73 Abweisung eines 5-Jahresprobanden

74 Abweisung eines Esoterikers

75-78 Paradigma des Hipparchos: Lysisbrief

79 strukturierender Einschub

80-121 Die philosophische Lebensform im inneren Kreis

XVIII 80-89 Die Schulrichtungen
80-81 p.46,3-23 Einteilung der Zugelassenen (Pythagoreer/Pythagoristen)
81-89 p.46,23-52,19 Hauptströmungen: Mathematiker – Akusmatiker
81 p.46,23-47,4 Streit um Authentizitätsanspruch
82-86 Die Akusmatiker
p.47,13-48,13 Mystisch-philosophische Akusmata
p.48,13-50,17 Ethische Akusmata
p.50,18-51,12 Zusammenfassung: ihre Weisheit
87-89 p.51,12-52,12 Klärung der Authentizitätsfrage
89 p.52,13-52,19 redaktionelle Schlußbemerkung

XIX 90-94 p.55,5 Die individuellen Erziehungsmethoden des Pythagoras (ἕτεραι ὁδοὶ παιδείας)
90 p.52,20-23 redaktionelle Rahmung
90-93 p.52,23-54,26 Paradigma: Das Zusammentreffen von Abaris und Pythagoras
90 p.52,23–53,7 thematischer Bezug
91-92 Episode: Abaris bei Pythagoras
93 p.55,20-26 Einbettung ins Thema
93f. p.54,26-55,5 Selbstermahnung zum Thema

XX 94-95 p.55,6- 56,3 Erpobung (διάπειρα) der Lernvoraussetzungen und deren Einübung (ἀσκήματα)
p.55,6-20 Erprobung der Lernvoraussetzungen zur Philosophie
p.55,20-56,3 Bekämpfung der Rohheit (ἀγριότης) – Wert der sanften Natur (ἡμερότης)

XXI 96-100 Die Bestimmungen zum alltäglichen Leben
96-99 p.56,3-57,19 Der Tagesablauf (ἐπιτηδεύματα)
99-100 p.57,19-58,11 Die wichtigsten Anweisungen (παραγγέλματα)

XXII 101-102 Die Erziehungsweise durch ἀποφάσεις
p.58,12-14 redaktionelle Einleitung
p.58,15-59,13 Beispiel: Aussagen über Freundschaft (φιλία)
p.59,13-16 Bereich der ἀποφάσεις (Tugenden, Lebensweise)

XXIII 103-105 Die Erziehungsweise durch Symbole (σύμβολα)
103 Pythagoras als Vermittler dieser Lehrform
104 Treue der Nachfolger zur symbolischen Verschlüsselung
105 Das Erfordernis der Auslegung (ἐξήγησις)
p.61,4-12 Beispiele

XXIV 106-109 Ethische Anweisungen zur Ernährung (τροφή) – Askesevorschriften

Allgemeine Vorschriften (κοινῶς)

106 p.61,13-20 Vermeidung der Speisen der Unruhe (ταραχή)

106f. p.61,20-62,5 Vermeidung seelischer Verunreinigung (πρὸς καθαρότητα καὶ ἁγνείαν)

Spezielle Vorschriften (ἰδίᾳ)

107 p.62,5-10 Anweisungen für die höchsten Philosophen (θεωρητικώτατοι)

108 Pythagoras als Vorbild

109 Anweisungen für alle Pythagoreer (οἱ ἄλλοι)

XXV 110-115 p.66,11 Die Erziehung durch Musik als eine Form der Reinigung (κάθαρσις)

110-111 p.64,11 Musik zur Heilung und Reinigung von Affekten und Begierden

111 p.64,11-15 Die musikalischen Mittel

Beispielepisoden

112 Pythagoras und der trunkene Jüngling in Tauromenion

113 Empedokles und die Rettung des Anchitos

114-115 p.66,5 Die spezielle Anwendung pythagoreischer Reinigungs- und Heilmusik

p.66,5-11 redaktionelle Überleitung

XXVI 115 p.66,12 – 121 Exkurs: Erfindung der Harmonik

XXVII 122-133 Die öffentliche Wirksamkeit der Pythagoreer und des Pythagoras

Pythagoreer

122-123 Öffentliche Belehrung eines Pythagoreers über Totenkult

124-126 7 Beispielanekdoten von Streitschlichtungen durch Pythagoreer

127-128 Beispiele für gegenseitige Hilfe bei Pythagoreern in „öffentlichen Angelegenheiten"

129-130 Pythagoreer als Politiker und Herrscher

p.73,13-21 Die politische Tüchtigkeit (καλοκαγαθία) der Pythagoreer in Italien

p.73,21-74,3 Beispiele für pythagoreische Gesetzgeber

Politische Lehre des Pythagoras

130f. Pythagoras als Erfinder der gesamten politischen Erziehung (πολιτικὴ παίδευσις)

p.74,4-11 Aufruf zur Entscheidung aufgrund seiner Naturlehre

p.74,11-21 seine (geometrische) Staatslehre

p.74,21-25 seine allgemeine Glückslehre

Die politische Tätigkeit des Pythagoras – Erinnerung an Kroton

132 Beispiel der Durchsetzung seiner Keuschheitsmoral in Kroton

133 Beispiel seines Auftretens als Verhandlungsführer in Kroton

III. Pythagoras als Philosophenideal - die pythagoreischen Tugenden

XXVIII 134 p.75,25-28 Einleitung (Lobredentopoi)

134-156 εὐσέβεια

134-136 p.75,28-77,13 Beweise (δείγματα) seiner Frömmigkeit (ὁσιότης)

p.76,2-6 Kenntnis der eigenen Seele (Rückverweis auf §63)

p.76,6-77,13 Seine wunderbaren Taten

137-145 p.77,13-81,20 Das Wesen pythagoreischer Götterverehrung (θρησκεία)

137 p.77,16-78,4 Das ganze Leben als „Gottesdienst" (pythagoreische Theologie)

138f. p.78,4-79,10 Der Glaube (πίστις) als Quelle der Weisheit

p.78,4-79,10 Unglaube ist Einfalt (εὐήθεια) und nicht Glaube

p.78,4-13 Mantik als Medium zu den Göttern

p.78,13-79,3 Beispiele für den Glauben

p.79,3-79,10 Die Einfalt der Ungläubigen – „dem Gott" ist alles möglich

140-144 p.79,11-80,27 Pythagoras als göttliche Autorität der Offenbarung

Beweise für die Göttlichkeit

p.79,14-80,1 Abarisepisode (Wiederholung)

p.80,1-80,19 7 Wunderbeispiele

p.80,20-27 Wesen des Pythagoras (διὰ τὴν εὐσέβειαν)

144f. p.81,1-20 Religiöse Grundsätze

p.81,1-8 Schwurverbot

p.81,9-20-21 Glaube an göttliche Vorsehung (θεία πρόνοια)

145-147 p.81,20-83,18 Der Ursprung der Frömmigkeit (εὐσέβεια) in der orphischen Zahlentheologie

145f. p.81,20-82,12 Theorien zur Entstehung des pythagoreischen Hieros Logos

146f. p.82,12-83,5 Beweise für orphische Herkunft im Hieros Logos

147 p.83,5-83,18 Wert der Theologie für Vorauswissen und Gottesdienst (πρόγνωσις/θεραπεία)

p.83,7-83,18 Beispiel: Umerziehung des Abaris in Mantik

148 p.83,18-84,7 Pythagoras als Vorbild des Glaubens (πίστις)

p.83,23-84,7 Zwei Beispielepisoden (Eurytos/Pythagoras)

149-151 p.84,8-85,20 Pythagoras als Vorbild der Frömmigkeit (τιμὴ τῶν θεῶν)

149-150 p.84,8-85,5 Verschiedene Frömmigkeitsformen

p.84,15-21 Seine Opfergewohnheiten

p.84,21-85,5 Seine Eidvorschriften

151 p.85,6-14 Die Orphik des Pythagoras

151 p.85,14-85,20 Pythagoras als universal Eingeweihter: Philosophie zugleich Gottesdienst

152-156 p.85,20-88,11 Die Frömmigkeits-Vorschriften (des Hieros Logos?)

152 p.86,1-86,9 Opfervorschriften gemäß Zahlenspekulation

153-155 p.86,9-87,17 Verhaltensvorschriften zur Reinheit

155-156 p.87,17-88,11 Vorschriften mit „mystischer" Begründung (διὰ μυστικὸν λόγον)

XXIX 157-166 σοφία

157-159 p.88,12-89,22 Die Weisheit der pythagoreischen Schriften (ὑπομνήματα)

157 p.88,12-88,24 Charakter der Schriften (formal)

157f. p.88,24-89,2 Die vollkommene Endgültigkeit dieser Schriften (inhaltlich)

158f. p.89,2-89,22 Pythagoras als autoritativer Urheber des gesamten Wissens

159-160 p.89,23-90,20 Wesen und Wert des Wissens

161f. p.90,21-92,3 Pythagoras als Urheber und Kenner aller Formen philosophischen Wissens

p.90,25-92,3 Beispielhafte symbolische Wendungen

p.91,20-92,3 Der pythagoreische Eid

163-164 p.92,4-92,22 Die Wissenschaften der Pythagoreer

p.92,7-22 Beispiel: Heilkunst

164-166 p.92,23-93,23 Der Wert des Gedächtnisses (μνήμη) für das Wissen

p.98,8-23 Übungen für das Gedächtnis

166 p.93,24-94,12 Die Prägung Großgriechenlands durch die Weisheit Pythagoras

XXX 167-186 δικαιοσύνη

167-169 p.94,18-95,16 Grundlagen und Ursprünge (ἀρχαί) der Gerechtigkeit

168 p.94,23-95,3 Die Gütergemeinschaft (τὸ κοινόν, τὸ ἴσον)

168f. p.95,3-95,16 Die natürliche Vertrautheit zu Tier und Mitmensch (οἰκείωσις)

169-179 p.95,16-100,10 Vorkehrungen gegen Ungerechtigkeit

169f. p.95,16-96,4 Das geordnete Hauswesen (οἰκονομία)

p.95,22-96,4 Pythagoras als optimaler Hausvater

171 p.96,4-14 Sein Vorgehen gegen staatsschädigende Laster

172-173 p.96,14-97,19 Einrichtung der Gesetzgebung

p.96,20-97,7 Leistungen pythagoreischer Gesetzgeber

p.97,7-19 Zalmoxis als Lehrer der Geten

174-178 p.97,19-100,3 Lehre von der Götterherrschaft als Abschreckung

175f. p.98,15-24 Achtung vor Eltern und Tradition als Garantie gegen Anarchie

176-178 p.98,24-100,3 Beispielepisode: Die Gesandtschaft in Kroton

179 p.100,3-10 Die Lehre vom Seelengericht als weitere Abschreckung

179-184 p.100,10-102,23 Pythagoreische Lehren zur Gerechtigkeit

179 p.100,10-17 Geometrische Darstellung

180-182 p.100,17-101,20 Lehre von der Konvenienz (εὐκαιρία)

182-184 p.101,20-102,23 Lehre vom „Ersten" (ἀρχή)

183-184 p.102,10-23 Lernen als Unterordnng unter den Lehrer

p.102,16-23 Beispiel: Pythagoras als Pfleger seines Lehrers

185-186 p.102,24-104,2 Pythagoreische Einzelvorschriften zur Gerechtigkeit

185 p.102,24-103,16 Beispielepisode zur Zuverlässigkeit: Lysis und Euryphamos

186 p.103,17-22 Fleischverbot als Friedensstiftung

186 p.103,22-104,2 Maßhalten als Garantie der Gerechtigkeit

XXXI 187-213 σωφροσύνη

187-201 Beschreibung der pythagoreischen Besonnenheit

187-196 Pythagoras als Entdecker und Lehrer der wahren Besonnenheit

187-188 p.104,3-24 Pythagoreische Anweisungen und Übungen zur Besonnenheit (Wh)

189-194 Beispielepisode für Besonnenheit („wie Pythagoras sie übergab"): Myllias und Timycha

195-196 p.107,10-20 Weitere Einzelanweisungen des Pythagoras (Erinnerung an 48, 112, 171)

196-201 Die Pythagoreer als Wahrer der Besonnenheit
- 196 p.107,20-108,4 Maß und Leidenschaftslosigkeit
- 197-198 p.108,4-109,3 Zügelung des Zornes (ὀργή)
  - p.108,4-22 Beispielepisoden: Archytas von Tarent und Kleinias
  - p.108,22-109,3 sonstige Affektbeherrschung (wie ein Familienvater)
- 198-201 Ihre Einstellung zu Ruhm und Meinung (δόξα)
  - 198-199 p.109,4-16 hinsichtliche der pythagoreischen Schriften
  - 199 Lob ihrer Traditionswahrung bis zu Philolaos
  - 200 Gefahr und Wert der δόξα

Überleitung: 201 p.110,1-3 Achtung vor den Meinungen der Älteren

201-213 Die pythagoreische Lehre zur Besonnenheit
- 201-204 Besonnenheit in den verschiedenen Lebensaltern
  - 201-202 p.110,3-111,3 Erziehungtheorie zur Besonnenheit
  - 203-204 p.111,3-22 Autoritäre Durchsetzung der Besonnenheit im Mannesalter
- 204 p.111,22-112,3 Ablehnung der Lustlehre (ἡδονή)
- 205-208 Lehre über die leiblichen Begierde (ἐπιθυμία)
  - 205 Allgemeine Beschreibung der Begierden
    - p.112,3-15 körperliche Begierden
    - p.112,15-23 naturgegebene und hinzuerworbene Begierden
  - 205-206 p.112,15-113,7 Die Gefahren der Begierden
  - 207 Die Vielfalt der Begierden bei den Nahrungsmitteln
  - 208 Die Beziehung zwischen Nahrung und Seelenverfassung
- 209-213 Lehre über die Zeugung (Ps.-Okellos Lukanos)
  - 209-211 Vorschriften zur Zeugung selbst
    - 209-210 Konstitution des Zeugers und Rahmenbedingungen
    - 211 Der besonnene Zustand der Erzeuger
  - 212-213 Die Verantwortung der Erzeuger für das Kind
- 213 p.116,1-5 redaktionelle Schlußrahmung

XXXII 214-228 ἀνδρεία

214 Rekapitulation schon erwähnter mutiger Taten

215-222 Paradigma: Pythagoras und Phalaris

215-219 Ereignisse

215-217 p.117,26 Abaris-Pythagoras-Phalaris

217-219 p.117,26-119,4 Rede des Pythagoras gegen Phalaris

220-222 Interpretation

220 p.119,4-14 todesmutiges Auftreten mit Freimut und Vollmacht

220 p.119,15-120,11 Pythagoras als Befreier

3 Beweise

221 p.119,19-25 Pythagoras als Vollstrecker des Orakels

221 p.119,25-28 Ermordung des Phalaris während seiner Anwesenheit

222 Erfolg des Schülers Epimenides

223-227 Repetitionen unter dem Aspekt der Tapferkeit

223 Gesetzestreue

120,11-16 Gesetzestreue Gesinnung des Pythagoras

120,16-23 Gesetzestreue Gesinnung der Pythagoreer

224-226 p.121,25 Übungen und Maßnahmen zur Tapferkeit (Dublettenreihe)

226-227 p.121,25-122,10 Wahrung der geheimen Lehren

228 Das Wesen vollkommener Tapferkeit – die Befreiung des Geistes

XXXIII 229-240 φιλία

229-230 p.123,7-27 Der umfassende Freundschaftsbegriff des Pythagoras

230-232 Freundschaftsgrundsätze der Pythagoreer

230-232 p.124,1-124,25 Ausschluß von Streit (ἀγών), Zorn (ὀργή) und Lüge (ψεῦδος)

232 p.124,25-125,5 Vermeidung von Feindschaft (ἔχθρα)

233 p.125,5-13 Die wahre Freundschaft der Pythagoreer (ἀληθινὴς φιλία)

233-237 Exklusivität und Unverbrüchlichkeit pythagoreischer Freundschaft

233 p.125,13-127,11 Paradigma: Phintias und Damon

237-239 Zusammenhalten der Pythagoreer
p.127,11-18 Einleitung
p.127,18-128,23 Beispielepisoden
237-238 p.127,18-128,11 Entlohnung für den ungekannten Pythagoreer
239 p.128,12-18 Kleinias und Proros
239 p.128,18-23 Thestor und Thymaridas
240 Freundschaft als Sinngrund pythagoreischen Lebens

Schlußteil

XXXIV 241-247 sporadische Themen
241-243 Das Dorische als Sprache der Pythagoreer
[244 Pythagoreische Diätetik]
245 Ablehnung des Handels mit der Philosophie
246-247 Hochachtung und Wert pythagoreischer Philosophie
XXXV 248-264 Verfolgung und Niedergang der Schule
248 p.133,5-10 Einleitung: Grundversion
248-251 nach Aristoxenos
252-253 Variante des Nikomachos
254-264 nach Apollonios
XXXVI 265-267 Nachfolger des Pythagoras und Liste der Pythagoreer

Literaturverzeichnis

1. Lexika und Hilfsmittel

BOWERSOCK/BROWN/GRABAR BOWERSOCK, G.W., BROWN, P., GRABAR, O. (edd.): Late Antiquity. A guide to the postclassical world, Cambridge/Massachusetts/London 1999.

DENNISTON DENNISTON, J.D.: The Greek Particles. Second edition revised by K.J. Dover, Oxford 1950 (repr. 1996).

DNP Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Hgg. H. CANCIK und H. SCHNEIDER, Stuttgart/Weimar 1996ff.

DPhA Dictionnaire des philosophes antiques, Éd. GOULET, R., Paris 1989ff.

GESENIUS/BUHL GESENIUS, W.: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament bearbeitet von F. BUHL, Berlin/Göttingen/Heidelberg ^{7}1915 (Ndr. 1962).

GGPh Grundriß der Geschichte der Philosophie. Begründet von F. UEBERWEG. Völlig neubearbeitete Ausgabe von H. FLASHAR, Bde. III (1983), IV1 (1994), IV2 (1994).

HWP Historisches Wörterbuch der Philosophie, Hg. von J. RITTER und K. GRÜNDER, Basel 1971ff.

KÜHNER/BLASS/GERTH KÜHNER, R.: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache (Hannover 1884-35), 3. Auflage besorgt von F. BLASS und B. GERTH, 2 Teile in 4 Bänden, Hannover 1890-1904^{3}.

LACL Lexikon der antiken christlichen Literatur, Hgg. DÖPP, S., GEERLINGS, W., unter Mitarbeit von P. BRUNS, G. RÖWEKAMP und M. SKEB OSB, Freiburg/Basel/Wien 1998.

LAMPE A Patristic Greek Lexicon, ed. G.W.H. LAMPE, Oxford 1961 (7. Auflage 1984).

LSJ A Greek-English Lexicon, compiled by H.G. LIDDELL and R. SCOTT, revised and augmented by H.S. JONES with the assistance of R. MCKENZIE, Oxford 1961, with a revised Supplement, ed. P.G.W. GLARE, Oxford 1996.

RAC Reallexikon für Antike und Christentum, hg. von T. KLAUSER, Stuttgart 1941ff.

RE Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften. Neue Bearbeitung, begonnen von G. WISSOWA, fortgeführt v. W. KROLL und K. MITTELHAUS, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen hg. von K. ZIEGLER, abgeschlossen von H. GÄRTNER, 1. Reihe 24 Bde., 2. Reihe 10 Bde., 15 Supplementbände, Stuttgart/München 1893-1978.

STEPHANUS Θησαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Thesaurus Graecae Linguae ab H. STEPHANO constructus (Geneva 1572), edd. C.B. HASE, W. und L. DINDORF, 8 Bde., Paris ³1831-65.

ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von G. KITTEL (I-IV), fortgesetzt von G. FRIEDRICH, 10 Bde., Stuttgart 1933-1979.

2. Unmittelbar relevante Texte und Übersetzungen

VON ALBRECHT, M. (Hg.): Iamblichos. Pythagoras. Legende - Lehre - Lebensgestaltung, griechisch und deutsch herausgegeben, übersetzt und eingeleitet, Zürich/Stuttgart 1963.

ATHANASSIADI, P. (ed.): Damascius. The Philosophical History. Text with translation and notes, Apamea 1999.

BÖHM, F.: De Symbolis Pythagoreis, Diss. Berlin 1905.

BRISSON, L., SEGONDS, A.Ph.: Jamblique, Vie de Pythagore. Introduction, traduction et notes, Paris 1996.

BRISSON, L., GOULET-CAZE, M.-O., GOULET, R., O'BRIEN, D.: Porphyre. La vie de Plotin. I Travaux preliminaires et index grec complet, Paris 1982.

BRISSON, L., CHERLONNEIX, M.-O., GOULET-CAZE, M.-O., GOULET, R., u.a.: Porphyre. La vie de Plotin. II Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie, Paris 1992.

CENTRONE, B. (ed.): Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo. Introduzione, edizione, traduzione e commento, Napoli 1990.

CLARK, G. (ed.): Iamblichus. On the Pythagorean life, with notes and introduction (Translated texts for historians 8), Liverpool 1989.

CUCCIOLI MELLONI, R. (ed.): Richerche sul Pitagorismo I. Biografia di Pitagora (Università degli studi di Bologna. Studi Pubbl. dall' Istituto di Filol. Class. 25), Bologna 1969.

DAIBER, H. (ed.): Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea. Ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung, Amsterdam 1995.

DALSGAARD LARSEN, B.: Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe. Appendice: Testimonia et fragmenta exegetica, Aarhus 1972.

DE FALCO, V. (ed.): [Iamblichus] Theologumena arithmeticae (1922), Editionem addendis et corrigendis adiunctus curavit U. KLEIN, Stuttgart 1975.

DE VOGEL, C.J.: Greek Philosophy. A collection of texts with notes and explanations, Volume III: The Hellenistic-Roman Period, Leiden 1959.

DELATTE, A. (ed.): La vie de Pythagore de Diogène Laërce. Édition critique avec introduction et commentaire, Bruxelles 1922.

DES PLACES, É. (ed.): Numénius. Fragments. Texte établi et traduit, Paris 1973.

DES PLACES, É. (ed.), SEGONDS, A.-Ph.: Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre a Marcella. Texte établi et traduit par Édouard DES PLACES, avec un appendice d'A.-PH. SEGONDS, Paris 1982.

DES PLACES, É. (ed.): Jamblique. Protreptique. Texte établi et traduit, Paris 1989.

DES PLACES. É. (ed.): Les mystères d'Égypte. Texte établi et traduit, Paris ^{3}1996.

DEUBNER, L.(ed.): Iamblichus. De vita Pythagorica liber (1937), Editionem addendis et corrigendis adiunctus curavit U. KLEIN, Stuttgart 1975.

DIELS, H. (ed.): Doxographi Graeci. Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H.D., Editio quarta, Berlin 1879 (Ndr. 1965).

DIELS, H., KRANZ, W.: Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., Berlin ^{6}1951-1952 (insbes. Bd. I 96-105 Pythagoras, 105-113 Ältere Pythagoreer, 446-478 Pythagoreische Schule).

DILLON, J., HERSHBELL, J. (edd.): Iamblichus. On the Pythagorean Way of Life, Text, Translation and Notes (Texts and Translations 29; Graeco-Roman religion series 11), Atlanta 1991.

FESTA, N. (ed.): Iamblichus. De communi mathematica scientia (1891), Editionem addendis et corrigendis adiunctus curavit U. KLEIN, Stuttgart 1975.

FESTUGIERE, A.J.: La Révélation d'Hermès Trismégiste, Vol. III Les doctrines de l'âme, Paris 1953, Appendice I 177-264.

GAISER, K. (ed.): Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri, Stuttgart 1988.

GIANGIULIO, M. (ed.): Giamblico. La vita Pitagorica. Introduzione, traduzione e note, Mailand 1991.

GIANGRANDE, G. (ed.): Eunap. Sophistenviten, Rom 1956.

GIGON, O. (ed.): Aristotelis opera. Volumen Tertium. Librorum deperditorum fragmenta. Collegit et annotationibus instruxit, Berlin 1987, 408-419.

GUYOT, P., KLEIN, R. (edd.): Gregor der Wundertäter. Oratio Prosphonetica ac Panegyrica in Origenem (FC 24), Freiburg 1996.

HARDER, R. (ed.): Ocellus Lucanus (Neue Philologische Untersuchungen 1), Berlin 1926.

HARDER, R. (ed.): Plotins Schriften, Band V^{c}: Anhang, Porphyrios. Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften. Text, Übersetzung, Anmerkungen, Hamburg 1958.

JANUS, C. (ed.): Musici Scriptores Graeci, recognovit prooemiis et indice instruxit C. J., Lipsiae 1895. Nicomachus Gerasenus 209-282, Harmonikon Enchiridion 235-265.

KIESSLING, M.T. (ed.): Iamblichi Chalcidensis De vita Pythagorica liber graece et latine. Textus post L. KÜSTER. Cuius aliorumque animadversionibus adiecit suas M.T. KIESSLING, Pars prior (I), Leipzig 1815 (Pars posterior (II):

Porphyrii De Vita Pythagorae cum notis. Anonymi apud Photii De vita Pythagorae. Variae lectiones in Iamblichi libros, Leipzig 1816).

LARRAIN, C.J. (ed.): Die Sentenzen des Porphyrios. Handschriftliche Überlieferung. Die Übersetzung von Marsilio Ficino. Deutsche Übersetzung, Frankfurt 1987.

MAKRIS (Μακρής), K. (ed.): Πορφυρίου Πυθαγόρου βίος. Εισαγωγή - Μετάφραση - Σχόλια (ΥΣΤΕΡΗ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ 6), Athen 2001.

MARCOVICH, M. (ed.): Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum, Vol. I/II, libri I-X und Excerpta Byzantina, Leipzig 1999.

MASULLO, R. (ed.): Marino di Neapoli. Vita di Procli. Testo critico, introduzione, traduzione e commentario, Napoli 1985.

MOORE, J.T., JOCELYN, G., STEPHEN, N.: The exhortation to philosophy, including the Letters of Iamblichus and Proclus' Commentary on the Chaldean oracles, Grand Rapids 1988.

MULLACH, F.G.A. (ed.): Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius, Berlin 1853 (Ndr. Hildesheim 1971).

NAUCK, A. (ed.): Porphyrii philosophi Platonici opuscula tria recognovit A. N., Leipzig 1860.

NAUCK, A. (ed.): De vita Pythagorica liber ad fidem codicis Florentini recensuit A. N., Accedit epimetrum de Pythagorae Aureo carmine, St. Petersburg 1884 (Ndr. Amsterdam 1965).

PARTHEY, G. (ed.): Jamblichi De mysteriis liber, Berlin 1857.

PISTELLI, H. (ed.): Iamblichi in Nicomachi arithmeticam introductionem liber ad fidem codicis Florentini (1894), Editionem addendis et corrigendis adiunctus curavit U. KLEIN, Stuttgart 1975.

PISTELLI, H. (ed.): Iamblichus. Protrepticus (1888), Editionem addendis et corrigendis adiunctus curavit U. KLEIN, Stuttgart/Leipzig 1996.

RADICKE, J.: Die Fragmente der griechischen Historiker, continued. IV A: Biography, Fascicle 7. Imperial and undated authors, Leiden 1999 (= JACOBY FgrHist IV A7).

ROSENTHAL, F.: Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten, in: Orientalia, Nova Series 6 (1937), 43-56. (deutsche Übersetzung der auf Porphyrios zurückgehenden arabischen Pythagorasvita)

SAFFREY, H.D., WESTERINK, L.G.(edd.): Proclus. Théologie Platonicienne, texte établi et traduit, Livres I-IV, Paris 1968-1997.

SCHEPENS, G.: Die Fragmente der griechischen Historiker, continued. IV A: Biography and Antiquarian Literature, Fascicle 1. The pre-hellenistic period, Leiden 1998 (= JACOBY FgrHist IV A1).

SCHÖNBERGER, O.: Iamblichos. Aufruf zur Philosophie, Erste deutsche Gesamtübersetzung, Würzburg 1984.

SEGONDS, A.Ph.(ed.): Proclus. Sur le premier Alcibiade de Platon, Tome I (1985), Tome II 1986, Paris.

SMITH, A.: Porphyrius. Fragmenta, Stuttgart/Leipzig 1993.

SODANO, A.: Giamblico. I misteri egiziani, Milano 1984.

SODANO, A.R., GIRGENTI, G. (edd.): Porfirio. Vita di Pitagora. Testo greco e arabo a fronte, Milano 1998.

STÄDELE, A. (ed.): Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer (Beiträge zur Klassischen Philologie 115), Meisenheim am Glan 1980.

SZLEZÁK, T.A.: Pseudo-Archytas über die Kategorien. Texte zur griechischen Aristotelesexegese. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Berlin/New York 1972.

TAYLOR, T.: Iamblichus' Life of Pythagoras, or pythagoric Life. Accompanied by fragments of the Ethical writings of certain Pythagorean in the Doric dialect; and a collection of Pythagoric sentences from Stobaeus and others, which are omitted by Gale in his *opuscula Mythologica*, and have not been noticed by any Editor. Translated from the Greek by T. TAYLOR, London 1818 (Ndr. 1965).

THESLEFF, H.: The Pythagorean texts of the Hellenistic period (Acta Academiae Aboensis, Humaniora Vol.XXX 1), Åbo 1965.

WATERFIELD, R., CRITCHLOW, K.: The theology of arithmetic. On the mystical, mathematical and cosmological symbolism of the first ten numbers, attributed to Iamblichus, Grand Rapids 1988.

WEHRLI, F.: Die Schule des Aristoteles, 2. ergänzte und verbesserte Auflage, 10 Bde., Stuttgart 1967-1969.

WESTERINK, L.G. (ed.): Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy, Amsterdam 1962.

WESTERINK, L.G., TROUILLARD, J. (edd.): Prolégomènes à la philosophie de Platon, Paris 1990.

WHITTAKER, J., LOUIS, P. (edd.): Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte établi, commenté et traduit, Paris 1990.

ZINTZEN, C. (ed.): Damascii Vitae Isidori reliquiae edidit adnotationibusque instruxit C. Z., Hildesheim 1967.

3. Literatur zu Iamblich und zum Pythagoreismus

VON ALBRECHT, M.: Das Menschenbild in Iamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform, A&A 12 (1966), 51-63.

ALLAN, D.J.: A passage from Iamblichus in praise of the contemplative life, in: AGPh 57 (1975), 246-268.

ALSINA, J.: Ponencia sobre la religión y la filosofía griegas en la época romana, in: BIEH 7 (1973), 11-37.

ALTHEIM, F., STIEHL, R.: Porphyrios und Anebo, in: ALTHEIM, F., VON FRITZ, K., ROHDE, G. (Hgg.): Philologia sacra (ΑΠΑΡΧΑΙ Bd. 2), Tübingen 1958, 100-102.

ANDERSON, G.: Sage, Saint and Sophist. Holy men and their associates in the Early Roman Empire, London 1994.

ANTONELLI, M.T.: La matematica delle idee e il problema della relazione in Giamblico, in: GM 5 (1983). 391-408.

ARMSTRONG, A.H. (ed.): The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy, Cambridge ²1970 (repr. 1991); ebd. LLOYD, A.C.: Part IV. The later Neoplatonists, 269-325.

ARMSTRONG, A.H.: Jamblique et l'Égypte, EPh 1987, 521-532.

ASMUS, R.: Der Alkibiades-Kommentar des Jamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian, Heidelberg 1917.

ATHANASSIADI, P.: Dreams, theurgy and freelance divination. The testimony of Iamblichus, in: JRS 83 (1993), 115-130.

ATHANASSIADI, P.: The oecumenism of Iamblichus. Latent knowledge and its awaking, in: JRS 85 (1995), 244-250.

AUNE, D.E. (ed.): Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected forms and genres (Sources for biblical study; no. 21), Atlanta 1988.

BALLERIAUX, O.: Eugénios, père de Themistios et philosophe neoplatonicien, in: AC 65 (1996), 135-160.

BALTY, J. et J.C..: Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'empereur, in: DHA 1 (1974), 267-304.

BALTY, J.C.: Pour une iconographie de Pythagore, in: BMAH 48 (1976), 5-33.

BARKER, A.: Greek Musical Writings. Volume II, Harmonic and Acustic Theory, Cambridge 1989, ebd. 245-269 zu Nikomachus.

BARNES, T.D.: A correspondent of Iamblichus, in: GRBS 19 (1978), 99-106.

BAUMGARTNER, W.: Susanna. Die Geschichte einer Legende, in: Archiv für Religionswissenschaft 24 (1926), 259-280.

BECHTLE, G.: Pythagoras. Zwischen Wissenschaft und Lebensführung, in: ERLER, M., GRAESER, A. (Hgg.): Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung, Darmstadt 2000, 36-55.

BECCHI, F.: L'ideale della metriopatheia nei testi pseudopitagorici. A proposito di una contraddizione nello Ps.-Archita, in: Prometheus 18 (1992), 102-120.

BELLIDO, A.M.: Atenas y el Pitagorismo. Investigación en las fuentes de la comedia, Salamanca 1972.

BERGER, K.: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW II 25.2 (1984), 1031-1432 (Register 1831-1885).

BERSCHIN, W.: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. I Von der *Passio Perpetuae* zu den *Dialogi Gregors* des Großen (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, Bd. 8), Stuttgart 1986.

BERSCHIN, W., Art. ‚Biographie ("Spätantike")', DNP 2 (1996), 687-689.

BERTERMANN, G.: De Iamblichi vitae pythagoricae fontibus, Regimonti 1913.

BICKEL, E.: Neupythagoreische Kosmologie bei den Römern, in: Philologus 79 (1924), 355-369.

BICKNELL, P.J.: The tyranny of Kleinias at Kroton, in: Klearchos 18 (1976), 5-25.

BIDEZ, J.: Vie de Porphyre. Le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités Περὶ ἀγαλμάτων et *De recessu animae*, Gent 1913 (Ndr. Hildesheim 1964).

BIDEZ, J.: Der Philosoph Iamblich und seine Schule, in: ZINTZEN *Die Philosophie des Neuplatonismus* 281-293 (= Le philosophe Jamblique et son école, REG 32 (1919), 29-40).

BIELER, L.: ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des ‚göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum, Wien 1935/36 (Ndr. Darmstadt 1967).

BIDEZ, J., CUMONT, F.: Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque, Tome I (Introduction). Tome II (Les Textes), Paris ^{2}1973.

BILLAULT, A.: Le mythe de l'enfance philosophique dans les biographies des philosophes grecs, in: AUGER, D. (ed.): Enfants et enfances dans les mythologies, Paris 1995, 217-228.

BLAZQUEZ MARTINEZ, J.M., LOPEZ MONTEAGUDO, G.: Mosaicos de Asia Minor, in: AEA 59 (1986), 233-252; 237.

BLUME, H.D., MANN, F. (Hgg.): Platonismus und Christentum. FS H. DÖRRIE (JbAC Erg.-Bd. 10), Münster 1985.

BLUMENTHAL, H.J.: Did Iamblichus write a commentary on the De anima?, in: Hermes 102 (1974), 540-556.

BLUMENTHAL, H.J.: Marinus' Life of Proclus: Neoplatonist Biography, in: Byzantion 54 (1984), 469-494.

BLUMENTHAL, H.J., CLARK, E.G. (edd.): The divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods, London 1993.

BLUMENTHAL, H.J.: Iamblichus as a commentator, in: BLUMENTHAL/FINAMORE *Iamblichus. The Philosopher* 1-13.

BLUMENTHAL, H.J., FINAMORE J.F. (edd.): Iamblichus. The Philosopher, Syllecta Classica 8, Iowa 1997. (thematischer Band zur Philosophie Iamblichs mit Artikeln von BLUMENTHAL, H.J., CARDULLO, R.L., CHARLES-SAGET, A., DILLON, J.M., EDWARDS, M.J., FINAMORE, J.F., GARCÍA BAZÁN, F., LACORE, M., ROMANO, F., SHEPPARD, A., STEEL, C.G., TAORMINA, D.P., TEMPELIS, E., VAN DEN BERG, R.M., VAN RIEL, G.)

BÖMER, F.: Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus, in: Sprache und Philosophie. Klassisch-Philologische Studien 7, Leipzig 1936.

BONNANO, M.G.: *Myst.* IX 10, in: Quaderni dell'Istituto di Filologia Greca. Università di Cagliari 3 (1968), 68-69.

BORGOGNO, A.: Sulla struttura degli Apista di Antonio Diogene, in: Prometheus 1 (1975), 9-64.

BOWIE, E.L.: Apollonius of Tyana: Tradition and reality, in: ANRW II 16.2 (1978), 1652-1699 (mit Bibliographie der Jahre 1870-1976).

BOYANCÉ, P.: Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique, in: REA 36 (1934), 321-352.

BOYANCÉ, P.: Sur la vie Pythagoricienne, in: REG 52 (1939), 36-50.

BREMMER, J.N.: Symbols of Marginality from Early Pythagoreans to Late Antique Monks, in: G&R 39 (1992), 205-214.

BRINKMANN, A.: Ein Denkmal des Neupythagoreismus, in: RhM 66 (1911), 616-625.

BRISSON, L.: Amélius: Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style, in: ANRW II 36.2 (1987), 793-860.

BRISSON, L., Art. ‚Iamblichos [2]', DNP 5 (1998), 848-851.

BROWN, P.: Rise and function of the Holy Man in late antiquity, in: JRS 61 (1971), 80-101 (= MARTIN/QUINT *Christentum und antike Gesellschaft* 391-439).

BROWN, P.: Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike (Engl. Originalausgabe *The making of Late Antiquity* 1978), Frankfurt a.M. 1995 (Berlin 1986).

BROWN, P.: Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem ‚christlichen Imperium', München 1995 (Übersetzung der englischen Originalfassung: Power and Persuasion in Late Antiquity, Wisconsin 1992, von V. VON OW).

BUCHHEIT, V.: Numa – Pythagoras in der Deutung Ovids, in: Hermes 121 (1993), 77-99.

BUCKLER, J.: Epameinondas and Pythagoreanism, in: Historia 42 (1993), 104-108.

BURKERT, W.: Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes Philosophie, in: Hermes 88 (1960), 159-177.

BURKERT, W.: Pythagoreische Pseudopythagorica, in: Philologus 105 (1961), 16-43 und 226-246.

BURKERT, W.: Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962 (Revised and translated by E.L. MINAR: Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge 1972).

BURKERT, W., Rezension zu V. ALBRECHT *Übersetzung*, in: Gnomon 37 (1965), 24-26.

BURKERT, W.: Orpheus und die Vorsokratiker, in: A&A 14 (1968), 104-114.

BURKERT, W.: Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica, in: Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 18 (1971), 25-55.

BURKERT, W.: The problem of Orphics and Pythagoreans, in: MEYER, B.F., SANDERS, E.P. (edd.): Jewish an Christian Self-definition. Volume Three: Self-Definition in the Graeco-Roman World, London 1982, 1-22.

CAMASSA, G.: Il mutamento delle leggi nella prospettiva pitagorica (a proposito di Giamblico, Vita Pitagorica 176), in: AFLPer 14 (1976-1977), 457-471.

CAMERON, A.: Iamblichus at Athens, in: Athenaeum 45 (1967), 143-153 (zum Sohn des Himerios und Enkel des Sopatros).

CAMERON, A.: The date of Iamblichus' birth, in: Hermes 96 (1968), 374-376.

CANTO-SPERBER, M., BRISSON, L.: Zur sozialen Gliederung der Polis, in: HÖFFE, O. (Hg.): Platon. Politeia, Berlin 1997, 95-117.

CARCOPINO, J.: La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure, Paris 1927 (repr.1943).

CARLIER, J.: Recherches sur le rêve divinatoire dans le *De mysteriis* de Jamblique, in: AEHE (V^e sect.) 88 (1974-1975), 201.

CASADIO, G.: La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora, in: BORGEAUD, PH. (ed.): Orphisme e Orphée (FS J. RUDHARDT), Genf 1991, 119-155.

CENTRONE, B.: L'VIII libro delle ‚Vite' di Diogene Laerzio, in: ANRW II 36.6 (1992), 4183-4217.

CENTRONE, B.: Introduzione ai Pitagorici (I filosofi; 65), Roma/Bari ²1999.

CHERNISS, H.: The biographical fashion in literary criticism, in: CPh 12 (1943), 279-291.

CHIARADONNA, R.: Porfirio e Giamblico critici di Plotino nei commenti alle Categorie di Dexippo e Simplicio, in: FlorIlib 7 (1996), 77-91.

CHROUST, A.-H.: A Fragment of the Aristotelian On Philosophy, in: RhM 120 (1977), 241-246.

CLARK, G.: Philosophic Lives and the Philosophic Life: Porphyry and Iamblichus, in: HÄGG/ROUSSEAU *Greek Biography and Panegyric*, 29-51.

CLERC, J.-B.: Les „athées" de Jamblique sont chrétiens, in: Nova et vetera, 69 (1994), 294-313.

COCCO, G.: I nessi strutturali tra metafisica e teurgia in Giamblico, in: RFN 87 (1995), 3-50.

CORSSEN, P.: Zum Abaris des Herakleides Ponticus, in: RhM 67 (1912), 20-47.

COX, P.: Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man, Berkeley/Los Angeles 1983.

CREMER, F.W.: Die chaldäischen Orakel und Jamblich *De mysteriis* (Beiträge zur klassischen Philologie 26), Meisenheim am Glan 1969.

DALSGAARD LARSEN, B.: Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe, Aarhus 1972.

DALSGAARD LARSEN, B. (ed.): De Jamblique à Proclus (Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 21), Genève 1975.

DALSGAARD LARSEN, B.: La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive, in: DALSGAARD LARSEN *De Jamblique à Proclus* 1-26, 27-34 Discussion.

DALSGAARD LARSEN, B.: Un témoignage grec tardif sur Jamblique et la tradition platonicienne. Athanase le Rhéteur, in: CIMA 20 (1977), 1-37.

DE VOGEL, C.J.: On Iamblichus *V.P.* 215-219, in: Mnemosyne 18 (1965), 388-396.

DE VOGEL, C.J.: Pythagoras and early Pythagoreanism. An interpretation of neglected evidence of the philosopher Pythagoras, Assen 1966.

DE VOGEL, C.J.: L'image de l'homme chez Plotin et la critique de Jamblique, in: Diotima 8 (1980), 152-154.

DEITZ, L.: Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926-1986, in: ANRW II 36.1 (1987), 124-182.

DELATTE, A.: Un nouveau fragment de Timée, in: Revue de l'Instruction publique en Belgique 52 (1909), 90-97.

DELATTE, A.: Études sur la Littérature Pythagoricienne, Paris 1915 (Ndr. Genève 1974).

DEMAND, N.: Pythagoras, son of Mnesarchos, in: Phronesis 18 (1973), 91-96.

DEMAND, N.: Plato, Aristophanes and the speeches of Pythagoras, in: GRBS 23 (1982), 179-184.

DES PLACES, É.: Jamblich und die Chaldäischen Orakel, in: ZINTZEN *Die Philosophie des Neuplatonismus* 294-303 (= Jamblique et les Oracles Chaldaiques, Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. 1964, 178-184).

DES PLACES, É.: La religion de Jamblique, in: DALSGAARD LARSEN *De Jamblique à Proclus* 69-94, discussion 95-101.

DES PLACES, É.: Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité, in: DHA 7 (1981), 323-332.

DETIENNE, M.: Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien, Bruxelles/Berchem 1962.

DEUBNER, L.: Bemerkungen zum Text der Vita Pythagorae des Iamblichos, Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 1935, 19 (ebd. 610-690), Berlin 1935, 1-85 (mit Nachträgen) (= DEUBNER, L., Kleine Schriften zur Altertumskunde, hg. von O. DEUBNER, Königstein 1982, 471-555).

DEUBNER, L.: Zu Iamblich de vita Pythagorica 92, in: Philologus 49 (1942), 165 (= DEUBNER, L., Kleine Schriften zur Altertumskunde, hg. von O. DEUBNER, Königstein 1982, 471-555, 689).

DEUSE, W.: Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich, in: ZINTZEN *Die Philosophie des Neuplatonismus* 238-278.

DIELS, H.: Ein gefälschtes Pythagorasbuch, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 3 (1890), 451-472 (= Kleine Schriften, Darmstadt 1969, 266-287).

DIHLE,A., Art. ‚Ethik', RAC 6 (1966), 646-795.

DIHLE, A.: Der Kanon der zwei Tugenden (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 1967, Heft 144), Köln/Opladen, 1968.

DIHLE, A.: Studien zur griechischen Biographie, Göttingen ^{2}1970.

DIHLE, A.: Die Entstehung der historischen Biographie (SHAW phil.-hist. Kl. 1986,3), Heidelberg 1987.

DIHLE, A.: Zur antiken Biographie, in: Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 44 (1997), 119-140, discussion 141-146.

DILLON, J.: Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta, Leiden 1973.

DILLON, J.: The descent of the soul in Middle Platonic and gnostic theory, in: Layton, B. (ed.): The rediscovery of gnosticism I, Leiden 1980, 357-364.

DILLON, J.: Plotinus, Philo and Origen on the Grades of virtue, in: BLUME *Platonismus und Christentum*, 92-105 (in DILLON, J.: The Golden Chain, London 1990).

DILLON, J.: Self-Definition in Later Platonism, in: MEYER, B.F., SANDERS, E.P. (edd.): Jewish an Christian Self-definition, Volume Three: Self-Definition in the Graeco-Roman World, London 1982, 60-75.

DILLON, J.: Speusippus in Iamblichus, in: Phronesis 29 (1984), 325-332.

DILLON, J.: Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 A.D.), in: ANRW II 36.2 (1987), 862-909.

DILLON, J.: The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London ^{2}1996.

DILLON, J.: An ethic for the late antique sage, in: GERSON *Companion* 315-335.

DILLON, J.: Gathering fragments. The case of Iamblichus, in: BURKERT, W., GEMELLI, R., u.a. (edd.): Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike. Le racolte dei frammenti di filosofi antichi, Göttingen 1998, 168-181.

DIRLMEIER, F.: Aristoteles. Nikomachische Ethik, Berlin ^{7}1979.

DIXSAUT, M.: Le naturel philosophe, 1985, 45-51.

DODDS, E.R.: Numenius und Ammonius, in: Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 5 (1960), 4-32 (Dt. Übesetzung: ZINTZEN, C. (Hg.): Mittelplatonismus (WdF 70), Darmstadt 1981, 488-517).

DODDS, E.R.: Proclus. The Elements of Theology, A revised text, Oxford ^{2}1963.

DODDS, E.R.: Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Marc Aurel bis Konstantin, Frankfurt 1992 (Originalausgabe: Pagan and Christian in an Age of Anxiety, 1965).

DODDS, E.R.: Theurgie, in: Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970, 150-167; 272-282. (Übersetzung der englischen Originalfassung: The Greeks and the Irrational, Berkeley/Los Angeles 1966, 283-299 (~ JRS 37 (1947)) von H.-J. DIRKSEN)

DÖRRIE, H.: Ammonios, der Lehrer Plotins, in: Hermes 83 (1955), 439-477.

DÖRRIE, H., Art. ‚Pythagoreismus', RE 24 (1963), 268-277.

DÖRRIE, H.: Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus, in: DALSGAARD LARSEN *De Jamblique à Proclus* 257-286.

DÖRRIE, H.: Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios, in: Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 12 (1966), 4-25.

DÖRRIE, H.: Platons Reisen zu fernen Völkern. Zur Geschichte eines Motivs der Platon-Legende und zu seiner Neuwendung durch Laktanz, in: DEN BOER, W. u.a. (edd.): Romanitas et Christianitas, Amsterdam/London 1973, 99-118.

DÖRRIE, H.: Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften, Vorträge G 211), Opladen 1976.

DÖRRIE, H.: Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, in: Revue internationale de philosophie 14 (1970), 217-235 (= ders., Platonica minora (1976), 390-405).

DUMMER, J.: Griechische Hagiographie, in: WINKELMANN, F., BRANDES, W. (Hgg.): Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert). Bestand und Probleme, Amsterdam 1990, 284-296.

DUNN, M.: Iamblichus, Thrasyllus, and the reading order of the Platonic dialogues, in: BAINE HARRIS, R. (ed.), The Significance of Neoplatonism, Norfolk VA 1976, 59-80.

DZIELSKA, M.: Apollonius of Tyana in legend and history (Problemi e ricerche di storia antica 10), Roma 1986.

EDWARDS, M.J.: Two Images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry, in: BLUMENTHAL/CLARK *The divine Iamblichus* 159-172.

EDWARDS, M.J.: Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus, in: HÄGG/ROUSSEAU *Greek Biography and Panegyric*, 52-71.

ENGELS, L.J., HOFMANN, H. (Hgg.): Spätantike, mit einem Panorama der Byzantinischen Literatur (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, 4), Wiesbaden 1997.

ERLER, M.: Philosophie als Therapie – Hellenistische Philosophie als ‚praeparatio platonica' im Platonismus der Spätantike, in: FUHRER/ERLER *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* 105-122.

FAIRWEATHER, J.: Fiction in the biographies of Ancient Writers, in: AncSoc 5 (1974), 231-275.

FAUTH, W.: Pythagoras, Jesus von Nazareth und der Helios-Apollon des Julianos-Apostata. Zu einigen Eigentümlichkeiten der spätantiken Pythagoras-Aretalogie im Vergleich mit der thaumasiologischen Tradition der Evangelien, in: ZNTW 68 (1987), 26-48.

FESTUGIERE, A.J.: Sur une nouvelle édition du „De vita Pythagorica" de Jamblique, in: REG 50 (1937), 470-494. (= FESTUGIÈRE *Études de philosophie grecque* 437-459)

FESTUGIERE, A.J.: Les Memoires Pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor, in: REG 58 (1945), 1-65 (= FESTUGIERE *Études de philosophie grecque* 371-435).

FESTUGIERE, A.J., L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V/VI^{e} siècle, MH 26 (1969), 281-296 (= FESTUGIERE *Études de philosophie grecque* 535-550).

FESTUGIERE A.J.: Études de philosophie grecque, Paris 1971.

FESTUGIERE, A.J.: Le problème de la vie contemplative dans le monde gréco-romain, in: FESTUGIERE *Études de philosophie grecque* 245-252.

FESTUGIERE, A.J.: Les trois vies, in: FESTUGIERE *Études de Philosophie grecque* 117-156.

FILOSI, S.: L'ispirazione neoplatonica della persecuzione di Massimino Daia, in: RSCI 41 (1987), 79-91.

FINAMORE, J.F.: Jamblichus and the theory of the vehicle of the soul, o. O. 1985.

FINAMORE, J.F.: Θεοὶ θεῷ. An Iamblichean doctrine in Julian's Against the Galileans, in: TAPhA 118 (1988), 393-401.

FLINTERMAN, J.-J.: Power, Paideia & Pythagoreanism. Greek identity, conceptions of the relationship between philosophers and monarchs and political Ideas in Philostratus' *Life of Apollonius*, Amsterdam 1995.

FOLKERTS, M., Art. ‚Nikomachos', DNP 8 (2000), 925-927.

FOWDEN, G.: The Platonist philosopher and his circle in late antiquity, in: Philosophia (Athenai) 7 (1977), 359-383.

FOWDEN, G.: The Platonist philosopher and his circle in late antiquity, Philosophia 7 (1977), 359-383.

FOWDEN, G.: The pagan holy man in late antique society, in: JHSt 102 (1982), 33-59.

FOWDEN, G.: The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind, Cambridge 1986.

FRANCIS, J.A.: Truthfull Fiction: New questions to old answers in Philostratus' *Life of Apollonius*, in: AJP 119 (1998), 419-441.

FRANK, E.: Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes, Halle 1923.

FREDE, M.: Numenius, in: ANRW II 36.2 (1987), 1034-1075.

FREDE, M., Art. ‚Neupythagoreismus', DNP 8 (2000), 879-880.

FREDE, M., Art. ‚Numenios [4]', DNP 8 (2000), 1050-1052.

FREDE, M., Art. ‚Pythagoreische Pseudepigraphen', DNP 10 (2001), 655f.

FREND, W.H.C.: Pythagoreanism and Hermetism in Augustine's „Hidden Years", Studia patristica 22 (1987), Leuven 1989, 251-260.

FREYER-SCHAUENBURG, B.: Pythagoras und die Musen?, in: FRONING, H. u.a. (Hgg.): Kotinos. FS E. Simon, Mainz 1992, 323-329 mit Tafel 71,3/4.

FUHRER, T., ERLER, M. (Hgg.): Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike, Stuttgart 1999.

FÜRST, A.: Ein Schema antiker Freundschaftstheorie in Ciceros „Laelius", Philologus 143 (1999), 41-67.

GERSON, L.P. (ed.): The Cambridge Companion to Plotinus, Cambridge 1996.

GIANGIULIO, M.: Sapienza pitagorica e religiosità apollinea, in: CASSIO, A.C., POCCETTI, P. (edd.): Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia, Rom 1997, 9-27.

GIGON, O.: Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie, in: MH 3 (1946), 1-21.

GIRGENTI, G.: Porfirio negli ultimi cinquant' anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici, Presentazione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1994.

GÖRGEMANNS, H., Art. 'Biographie' („Nachwirkungen"), DNP 2 (1996), 682-687.

GORMAN, P.: Pythagoras. A Life, London 1979.

GORMAN, P.: Pythagoras Palaestinus, in: Philologus 127 (1983), 30-42.

GORMAN, P.: The ‚Apollonios' of the neoplatonic biographies of Pythagoras, in: Mnemosyne 38 (1985), 130-144.

GOTTSCHALK, H.B.: Heraclides of Pontus, Oxford 1980 (repr. 1998).

GOULET, R.: Histoire et mystère. Le Vies de philosophes de l'Antiquité tardive, in: Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 44 (1997), 217-257, discussion 258-265.

GUTHRIE, W.K.C.: A History of Greek Philosophy. I The earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge 1962 (repr. 1995); 146-340 (IV) Pythagoras and the Pythagoreans.

HAASE, W.: Untersuchungen zu Nikomachos von Gerasa, Frankfurt 1982.

HADOT, P.: Wege zur Weisheit oder Was lehrt die antike Philosophie, Frankfurt 1999 (Übersetzung der französischen Originalfassung: Qu'est-ce que la philosophie antique, Paris 1995, von H. POLLMEIER).

HADOT, P., Art. ‚Neuplatonismus', DNP 8 (2000), 873-879.

HAFNER, G.: Der Schönste seines Jahrhunderts, in: BONACASA, N. (ed.): Lo stile severo in Grecia e in Occidente (Studi e materiali 9), Rom 1995, 61-72.

HÄGG, T., ROUSSEAU, P. (edd.): Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity, London 2000.

HAHN, J.: Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit, Stuttgart 1989.

HALFWASSEN, J.: Das Eine als Einheit und Dreiheit: Zur Prinzipienlehre Jamblichs, in: RhM 139 (1996). 52-83.

HARDIE, P.: The speech of Pythagoras in Ovid, Metamorphoses 15: Empedoclean Epos, in: CQ 45 (1995), 204-214.

HENDRY, M.: Pythagoras' previous parents: Why Euphorbus?, in: Mnemosyne 48 (1995), 210-211.

HOEPFNER, W.: Das Grabmonument des Pythagoras aus Selymbria, in: MDAI(A) 88 (1973), 145-163.

HOFFMANN, P.: Jamblique exégète du pythagoricien Archytas: trois originalités d'une doctrine du temps, in: EPh 1980, 307-323.

HOFFMANN, P.: L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius, in: LEVY, C., PERNOT, L. (edd.): Dire l'évidence, Philosophie et Rhétorique antiques, Paris 1997, 335-390.

HÖLK, C.: De acusmatis sive symbolis Pythagoricis, Diss. Kiel 1894.

HOLL, K.: Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, in: Neue Jahrbücher für klassische Altertumswissenschaft 15 (1912), 406-427 (= Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II (1928), 249-269).

HUBY, P.M.: An excerpt from Boethus of Sidon's commentary on the categories?, in: CQ 31 (1981), 398-409.

HUBY, P.M.: Priscian of Lydia as Evidence for Iamblichus, in: BLUMENTHAL/CLARK *The divine Iamblichus* 5-13.

HUFFMAN, C.A.: Die pythagoreische Tradition, in: LONG, A.A. (Hg.): Handbuch frühe griechische Philosophie, Stuttgart/Weimar 2001, 61-79.

HUMM, M.: Les origines du pythagorisme romain: problèmes historiques et philosophiques (I), in: LEC 64 (1996) 339-353.

HUMM, M.: Les origines du pythagorisme romain: problèmes historiques et philosophiques (II), in: LEC 65 (1997) 25-42.

ISNARDI PARENTE, M.: Proodos in Speusippo?, in: Athenaeum 53 (1975), 88-110.

JAEGER, W.: Über Ursprung und Kreislauf des philosophische Lebensideals, in: SPAW 1928, 390-421.

JAEGER, W.: Das frühe Christentum und die christliche Bildung, Berlin 1963 (Übersetzung der englischen Originalfassung: Early Christianity and Greek Paideia, Cambridge/Massachusetts 1961, von W. ELTESTER).

JÄGER, H.: Die Quellen des Porphyrios in seiner Pythagorasbiographie, Diss. Zürich, Chur 1919.

JOUKOVSKY, F.: Plotin dans les éditions et les commentaires de Porphyre, Jamblique et Proclus à la Renaissance, in: BiblH&R 42 (1980), 387-400.

KAHN, C.H. : Pythagorean Philosophy before Plato, in : MOURELATOS, A.P.D. (ed.) : The Pre-Socratics, Princeton ^{2}1993, 161-185.

KERÉNYI, K.: Pythagoras und Orpheus. Präludien zu einer zukünftigen Geschichte der Orphik und des Pythagoreismus, Zürich ^{3}1950.

KINGSLEY, P.: From Pythagoras to the Turba philosophorum: Egypt and the Pythagorean Tradition, in: JWI 57 (1994), 1-15.

KINGSLEY, P.: Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition, Oxford 1995.

KONSTAN, D.: Friendship in the Classical World, Cambridge 1997.

KROLL, W., Art. ‚Iamblichos 3)', RE 9.1 (1914), 649-651 (Zusatz zu MAU).

KRÖMER, D.: Xenophons Agesilaos. Untersuchungen zur Komposition, Diss. Augsburg 1971.

KULLMANN, W.: Theoretische und politische Lebensform, in: HÖFFE, O. (Hg.): Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, 253-276.

L'ORANGE, H.P.: Some remarks on late Greek Portraiture. Especially regarding the „Jamblichos" type, in: AAAH 6 (1975), 59-63, Plate I-XI.

LAZZARINI, M.L.: Una nuova testimonianza del culto di Apollo a Crotone, in: STEFANIA ADAMO MUSCETTOLA u.a. (edd.): I culti della Campania antica. Atti del Convegno Internazionale di Studi in ricordo di NAZARENA VALENZA MELE, Rom 1998, 149-154.

LEEMANS, E.-A.: Studie over den Wijsgeer Numenius, van Apamea, met uitgave der fragmenten (Académie royale Belgique. Classe des Lettres, Memoires 37,2), Bruxelles 1937.

LEO, F.: Die griechisch-römische Biographie, Leipzig 1901.

LEVY, I.: Recherches sur les sources de la légende de Pythagore, Paris 1926.

LEVY, I.: La légende de Pythagore de Grèce en Palestine, Paris 1927.

LEVY, I.: Deux épisodes de la vie de Pythagore, in: Mélanges offerts a A.-M. DESROUSSEAUX par ses amis et ses élèves, Paris 1937, 285-291.

LEWY, H.: Chaldean oracles and theurgy. Mysticism, magic and Platonism in the Later Roman Empire (Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire. Tome XIII), Kairo 1956.

LINFERT, A.: Pythagoras – einer oder zwei, in: Archäologischer Anzeiger 1966, 495-496.

LITTLE, D.A.: The speech of Pythagoras in Metamorphoses 15 and the structure of the Metamorphoses, in: Hermes 98 (1970), 340-360.

LUCK, G.: Die Form der suetonischen Biographie und frühe Heiligenviten, in: Mullus. FS T. KLAUSER (JbAC Ergbd. 1), Münster 1964, 230-241.

MAASS, E.: De biographis graecis quaestiones selectae (Philologische Untersuchungen 3), Berlin 1880.

MANCINI, S.: Un insegnamento segreto (Plat. Phaed. 62b), in: QUCC 61 (1999), 153-168.

MANOLEA, C.-P.: Iamblichus on reason-principles, in: Parnassos 40 (1998), 163-170.

MARCONE, A.: L'imperatore Giuliano, Giamblico e il neoplatonismo. A proposito di alcuni studi recenti, in: RSI 96 (1984), 1046-1052.

MARKSCHIES, C.: Platons König oder Vater Jesu Christi? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gottesepithetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten, in: HENGEL, M., SCHWEMER, A.M. (Hgg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult (WUNT 55), Tübingen 1991, 385-439.

MARKSCHIES, C.: Die neuplatonische Metapher vom ‚inneren Menschen': eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie, in: ZKG 105 (1994), 1-17.

MARKSCHIES, C., Art. ‚Innerer Mensch', RAC 18 (1998), 266-312.

MARROU, H.-I.: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, Freiburg/München 1957 (Übersetzung der französischen Originalfassung: Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris ^{3}1955, von C. BEUMANN).

MARTIN, J., QUINT, B. (Hgg.): Christentum und antike Gesellschaft (WdF 649), Darmstadt 1990.

MAU, G., Art. ‚Iamblichos 3)', RE 9.1 (1914), 654-649 (vgl. Zusatz von KROLL).

MEAUTIS, G.: Recherches sur le Pythagorisme, Neuchâtel 1922.

MEJER, J.: Diogenes Laertius and his hellenistic background (Hermes Einzelschriften 40), Wiesbaden 1978

MEREDITH, A.: Asceticism, Christian and Greek, in: JThS 27 (1976), 313-332.

MEREDITH, A.: A comparison between the Vita Sanctae Macrinae of Gregory of Nyssa, the Vita Plotini of Porphyry and the De vita Pythagorica of Iambli-

chus, in: The biographical works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth international Colloquium on Gregory of Nyssa, Mainz, 6-10 september 1982 (Patristic monograph series 12), Cambridge 1984, 181-195.

MERLAN, P.: From Platonism to Neoplatonism, The Hague ^{3}1975.

MERTEL, H.: Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden, Diss. München 1909.

MEWALDT, J.: De Aristoxeni Pythagoricis Sententiis et Vita Pythagorica, Diss. Berlin 1904.

MILLER, J.: Die Beziehungen der Vita Apollonii des Philostratus zur Pythagorassage, in: Philologus 51 (1892), 137-145.

MILLER, J.F.: The Memories of Ovid's Pythagoras, in: Mnemosyne 47 (1994), 473-487.

MITTELSTRASS, J.: Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen, in: HÖFFE, O. (Hg.): Platon. Politeia, Berlin 1997.

MOLINA, J.: La herencia neoplatónica en occidente. Apuntes sobre la relación entre Jámblico y el cristianismo, in: Nova Tellus 16 (1998), 79-142.

MOMIGLIANO, A.: The development of Greek biography. Expanded edition, Massachusetts 1993.

MÜHL, M.: Platonisches in der Pythagorasvita des Jamblichus, in: Philologische Wochenschrift 45 (1925), 235-236.

MUSTI, D.: Pitagorismo, storiografia e politica tra Magna Grecia e Sicilia, in: Aion 11 (1989), 34-39.

MUSTI, D.: Le rivolte antipitagoriche e la concezione pitagorica del tempo, in: QUCC 65 (1990), 35-65.

NASEMANN, B.: Theurgie und Philosophie in Jamblichs *De Mysteriis*, Stuttgart 1991.

NESTLE, W.: Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum, in: ders., Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen, Stuttgart 1948, 597-660 (= MARTIN/QUINT *Christentum und antike Gesellschaft* 17-80).

NOCK, A.D.: Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, Oxford 1933.

NOLLÉ, J.: Ofellius Laetus, Platonischer Philosoph, in: ZPE 41 (1981), 197-206.

NORDEN, E.: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Darmstadt ^{4}1956.

NÜSSER, O.: Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus, Stuttgart 1991.

O'BRIEN, D.: Pondus meum amor meus. Saint Augustin et Jamblique, in: RHR 198 (1981), 423-428. (~ O'BRIEN, D.: San Agustin y Jámblico. Pondus meum amor meus, Augustinus 21 (1981), 183-186).

O'DALY, G., Art. ‚Jamblich', RAC 16 (1994), 1243-1259.

O'MEARA, D.J.: Aspects of Political Philosophy in Iamblichus, in: BLUMENTHAL/CLARK *The divine Iamblichus* 65-73.

O'MEARA, D.J.: Sententiae attributed to Iamblichus in Byzantine Florilegia, in: ByzZ 73 (1980), 323-333.

O'MEARA, D.J.: New fragments from Iamblichus' collection of Pythagorean doctrines, in: AJPh 102 (1981), 26-40.

O'MEARA, D.J.: Proclus' first prologue to Euclid: The problem of its major source, in: DUFFY, J. u.a. (edd.): Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies. Presented to L.G. WESTERINK, Buffalo/New York 1988, 49-59.

O'MEARA, D.J.: Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity, Oxford 1989 (repr. 1997).

O'MEARA, D.J.: Epicurus Neoplatonicus, in: FUHRER/ERLER *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* 83-91.

O'MEARA, D.J.: Plato's *Republic* in the school of Iamblichus, in: VEGETTI, M., ABBATE, M. (edd.): La *Repubblica* di Platone nella tradizione antica, Neapel 1999, 193-205.

PAPANIKOLAU, A.D.: Pythagoras nach den Zeugnissen des Lukianos, in: MOST, G.W., PETERSMANN, H., RITTER, A.M. (Hgg.): Philanthropia kai Eusebeia. Festschrift für A. DIHLE zum 70. Geburtstag, Göttingen 1993, 341-357.

PARKER, R.: Early Orphism, in: POWELL, A. (ed.): The Greek World, London 1995, 483-510.

PATON, W.R.: Ad Iamblichi De vita Pythagorica librum, in: Philologus 51 (1892), 182-184.

PAYR, Th., Art. ‚Enkomion', RAC 5 (1962), 332-343.

PENELLA, R. J.: Greek philosophers and sophists in the fourth century A.D. Studies in Eunapius of Sardis, Melksham 1990.

PEPIN, J.: Porphyre, exégète d' Homère, in: Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 12 (1966), 231-266.

PERNOT, L.: La rhétorique de l'éloge dans la monde gréco-romain, Tome I: Histoire et technique, Tome II: Les valeurs (Série Antiquité 137), Paris 1993.

PETIT, A.: Le pythagorisme à Rome à la fin de la République et au début de l' empire; in: ALMArv 15 (1988), 23-32.

PETIT, A.: La tradition critique dans le pythagorisme ancien, in : THIVEL, A. (ed.): Le miracle grec, Paris 1992, 105-109.

PETIT, A.: Le silence Pythagoricien, in: LEVY, C., PERNOT, L. (edd.): Dire l'évidence, Philosophie et rhétorique antiques, Paris 1997, 287- 296.

PETZL, G.: Zum neupythagoreischen Monument aus Philadelpheia, in: Epigraphica Anatolica 20 (1992), 1-6.

PHILIP, J.A.: The Biographical Tradition – Pythagoras, in: TAPhA 90 (1959), 185-194.

PHILIP, J.A.: Aristotle's Monograph *On the Pythagoreans*, in: TAPhA 94 (1963), 185-198.

PHILIP, J.A.: Pythagoras and Early Pythagoreanism, Toronto 1966.

PHILLIPS, J.: Plotinus and Iamblichus on Προαίρεσις, in: Journal of ancient philosophy 15 (1995), 135-153.

PICHOT, A.: Die Geburt der Wissenschaft, Frankfurt 1995, Zum "Satz des Pythagoras" 80-86, "Die pythagoreische Schule" 331-413.

PILHOFER, P.: Prebyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und sein Vorgeschichte, Tübingen 1990.

POLAND, F.: Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909.

PRAECHTER, K.: Richtungen und Schulen im Neuplatonismus, in: Genethliakon. FS C. ROBERT, Berlin 1910, 103-156.

PRIESSNIG, A.: Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane, in: ByzZ 30 (1929), 23-30.

PRIOR, W.J.: Virtue and knowledge. An introduction to ancient Greek Ethics, 1990.

PRONTERA, F.: Gli ultimi Pitagorici. Contributo per una revisione della tradizione, in: DArch 9-10 (1976-1977), 267-332.

PUECH, H.-C.: Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle, in: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales. Tome II (1934). Mélanges Bidez, Bruxelles 1934, 745-778 (= Numenios von Apameia und die orientalischen Theologien im 2. Jh. n. Chr., in: ZINTZEN *Mittelplatonismus* 451-487).

RAMOS JURADO, E.A.: Jámblico de Calcis y el género biográfico, in: Habis 22 (1991), 283-295.

RAMOS JURADO, E.A.: Rasgos jambliqueos en la biografía de Pitágoras, in: Excerpta philologica 1 (1991), 699-703.

REITZENSTEIN, R.: Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906 (Ndr. 1963).

REITZENSTEIN, R.: Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums (SHAW phil.-hist. Kl. 5), Heidelberg 1914.

RICHTER, G.M.A.: Greek Portraits IV, Bruxelles-Berchem 1962, „The portraits of Pythagoras", 17-19.

RIEDWEG, C.: Die Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Berlin 1986.

RIEDWEG, C.: ‚Pythagoras hinterliess keine einzige Schrift' - ein Irrtum? Anmerkungen zu einer alten Streitfrage, in: MH 54 (1997) 65-92.

RIEDWEG, C.: Mit Stoa und Platon gegen die Christen. Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians *Contra Galilaeos*, in: FUHRER/ERLER *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* 55-81.

RIEDWEG, C., Art. ‚Pythagoreische Schule', DNP 10 (2001), 656-659.

RIEDWEG, C., Art. ‚Pythagoras [2]', DNP (2001), 649-653.

RIEDWEG, C.: Pythagoras: Leben - Lehre - Nachwirkung. Eine Einführung, München 2002.

RIST, J.M.: Neopythagoreanism and ‚Plato's' Second letter, in: Phronesis 10 (1965), 78-81.

RIST, J.M.: Prohairesis. Proclus, Plotinus et alii, in: DALSGAARD LARSEN *De Jamblique à Proclus*, 103-122.

RIST, J.M.: Plotinus and moral obligation, in: R. BAINE HARRIS (ed.), The Significance of Neoplatonism, Norfolk VA 1976, 217-233.

RIST, J.M.: Human value. A study in Ancient Philosophical Ethics (A series of monographs on Ancient Philosophy, 40), Leiden 1982.

ROCCA-SERRA, G.: Aristote et les sept sophistes. Pour une relecture du fragment 5 Rose, in: RPhilos 172 (1982), 321-338.

ROHDE, E.: Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, in: Kleine Schriften II, Leipzig 1901, 101-128 (= RhM 26 (1871), 554-576 + RhM 27 (1872), 23-61).

ROHDE, E.: Zu Jamblichs de Vita Pythagorica, in: RhM 34 (1879), 260-271.

ROHDE, E.: Der griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig ^{3}1914 (Ndr. Darmstadt 1960 mit einem Vorwort von K. KERÉNYI).

ROMANO, F.: Metafisica e Matematica in Giamblico, in: BLUMENTHAL/FINAMORE *Iamblichus. The philosopher* 47-63.

RONDEAU, M.J.: D'où vient la technique exégétique utilisée par Grégoire de Nysse dans son traité Sur les titres des Psaumes ?, in: Mélanges H.C. PUECH, Paris 1974, 263-287.

ROREM, P.: Iamblichus and the analogical method in Pseudo-Dionysian liturgical theology, in: Studia Patristica 17 (1982),453-460.

ROSELLI, A.: Esercizi e cibi nella dieta pitagorica: a proposito di Iambl. Vita Pythagorica §§143 e 244 (e D. L. VIII 9), in: Filologia antica e moderna 12 (1997), 103-110.

ROSTAGNI, A.: Aristotele e Aristotelismo nella storia dell'estetica antica. Dai Pitagorici a Gorgia, da Gorgia ad Aristotele, intorno al problema della parola, in: Studi Italiani di filologia classica N.S. 2 (1922), 55-78.

ROSTAGNI, A.: Un nuovo capitolo della retorica e della sofistica, III. Il movimento retorico e sofistico presso i Pitagorici, IV. Le orazioni attribuite a Pitagora, in: Studi Italiani di filologia classica N.S. 2 (1922), 160-201.

RUNIA, D.T.: Why does Clement of Alexandria call Philo ‚The Pythagorean'?, in: VChr 49 (1995), 1-22.

RUNIA, D.T., Art. ‚Diogenes Laertius', DNP 3 (1998), 601-603.

SAFFREY, H.D.: Abamon, Pseudonyme de Jamblique, in: Philomathes. FS MERLAN, The Hague 1971, 227-239.

SAFFREY, H. D.: Plan des livres I et II du De mysteriis de Jamblique, in: Zetesis. Aangeboden aan E. DE STRYCKER, Antwerpen 1973, 281-295.

SAFFREY, H.D.: Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens. De Jamblique à Proclus et Damascius, in: RSPh 68 (1984), 169-182.

SASSI, M.: Tra religione e scienza. Il pensiero pitagorico, in: Settis, S. (ed.): Storia della Calabria antica, Roma/Reggio Calabria 1988, 565-587.

SCHEFOLD, K.: Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker. Neubearbeitet, Basel 1997.

SCHISSEL VON FLESCHENBERG, O.: Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade, Athen 1928.

SCHMITZ, T.: Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit, München 1997.

SCHOTTLÄNDER, R.: Apollon und Pythagoras, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 10 (1956), 333-351.

SCHWABACHER, W.: Pythagoras auf griechischen Münzbildern, in: SÄFLUND, G. (ed.): Opuscula Carolo KERÉNYI dedicata, Stockholm 1968, 59-63.

SCHWARTZ, E., Art. ‚Diogenes Laertios', RE 5.1 (1903), 738-763.

SCHWYZER, H.-R.: Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 260), Opladen 1983.

SHAW, G.: Theurgy: Rituals of unification in the Neoplatonism of Iamblichus, in: Traditio 41 (1985), 1-28.

SHAW, G.: Theurgy as demiurgy. Iamblichus' solution to the problem of embodiment, in: Dionysius 12 (1988), 37-59.

SHAW, G.: Theurgy and the soul. The neoplatonism of Iamblichus, Pennsylvania 1995.

SHAW, G: Eros and arithmos. Pythagorean theurgy in Iamblichus and Plotinus, in: AncPhil 19 (1999), 121-143.

SICHERL, M.: Die Handschriften Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos De mysteriis, Berlin 1957.

SICHERL, M.: Michael Psellos und Iamblichos *De mysteriis*, in: ByzZ 53 (1960), 8-19

SMITH, A.: Did Porphyry reject the transmigration of human souls into animals ?, RhM 124 (1984), 276-284.

SMITH, A.: Iamblichus' views on the relationship of philosophy to religion, in: *De mysteriis*, in: BLUMENTHAL/CLARK *The divine Iamblichus* 74-86.

SMITH, A.: Iamblichus, the first philosopher of religion?, in: Habis 31 (2000), 345-353.

SOLMSEN, F., Art. ‚Philostratos 9)', RE 20.1 (1941), 125-176.

SPEYER, W.: Zum Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen, in: JbAC 17 (1974), 47-63.

STÄCKER, T.: Die Stellung der Theurgie in der Lehre Iamblichs (Studien zur klassischen Philologie 92), Frankfurt 1995.

STAMATIS, E.S.: 'Αριθμητικοὶ ὁρισμοὶ τοῦ Εὐκλείδου, ἡ μουσικὴ ἀναλογία καὶ ὁ 'Ιάμβλιχος, in: Πλάτων. Δελτίον τῆς Ἑταιρείας Ἑλλήνων Φιλολόγων 30 (1978), 69-72.

STEEL, C.G.: The changing self. A study on the soul in later Neoplatonism. Iamblichus, Damascius and Priscianus, Bruxelles 1978.

STEIDLE, W.: Sueton und die antike Biographie, München 1951.

STEINHART, K.H., Art. ‚Jamblichos', in: Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, Zweite Section, Bd. 14 (1837), 273-283.

STROCKA, V.M.: Orpheus und Pythagoras in Sparta, in: FRONING, H. u.a. (Hgg.): Kotinos. FS E. Simon, Mainz 1992, 276-283 mit Tafeln 60, 61.

STUART, D.R.: Epochs of Greek and Roman Biography, Berkeley 1928.

SUTTON, D.F.: PHerc. 1581. The argument, in: Philosophia 12 (1982), 270-276.

TALBERT, C.H.: Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity, in: ANRW II 16.2 (1973), 1619-1651.

TAORMINA, D.P.: Giamblico contro Plotino e Porfirio. Il dibattito sull' atto e sul movimento (apud Simplicio, In categorias 301,20-308,10), in: BLUMENTHAL/FINAMORE *Iamblichus. The Philosopher* 95-112.

TAORMINA, D.P.: Le δυνάμεις dell' anima. Psicologia ed etica in Giamblico, in: BLUMENTHAL/CLARK *The divine Iamblichus* 30-45.

TAYLOR SHINER, W.: Follow me. Disciples in Markan Rhetoric (Dissertation series. Society of Biblical Literature; no. 145), Yale 1995.

THEILER, W., Rezension zu SCHISSEL VON FLESCHENBERG *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, in: Gnomon 5 (1929), 307-317.

THESLEFF, H.: An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period (Acta Academiae Aboensis, Humaniora XXIV 3), Åbo 1961.

THESLEFF, H.: On the problem of the Doric Pseudo-Pythagorica. An alternative Theory of Date and Purpose, in: Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 18 (1971), 59-87, discussion 88-102.

THIEL, R.: Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre. Zur Verortung der stoischen Ethik im neuplatonischen System in Simplikios' Kommentar zu Epiktets *Enchiridion*, in: FUHRER/ERLER *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, 93-103.

THOM, J. C.: The Journey Up and Down: Pythagoras in Two Greek Apologists, in: Church History 58 (1989), 299-308.

THOM, J. C.: „Don't Walk on the Highways": The Pythagorian Akousmata and Early Christian Literature, in: JBL 113 (1994), 93-112.

TORNAU, C.: Plotin, Enneaden VI 4-5 [22-23]. Ein Kommentar, Stuttgart/Leipzig 1998.

TORNAU, C.: Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades, in: RhM 143 (2000), 197-220.

TURCAN, R.: The cults of the Roman Empire (translated by A. Nevill, Les Cultes Orientaux dans le monde Romain, Paris ^{2}1992), Oxford 1996 (bes. 266-290 Occultism and Theosophy).

UEBERWEG, F., PRAECHTER, K.: Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Altertums, 12. Auflage, Berlin 1926.

UYTFANGHE, M., Art. ‚Heiligenverehrung II (Hagiographie)', RAC 14 (1988), 150-183.

UYTFANGHE, M., Art. ‚Biographie II (spirituelle)', RAC Suppl. 1 (2001), 1088-1364.

VALLET, G.: Le stenopos des Muses à Métaponte, in: Mélanges P. BOYANCE, Rom 1974, 749-759.

VAN DER WAERDEN, B.L., Art. ‚Pythagoreische Wissenschaft', RE 24 (1963), 277-300.

VAN DER WAERDEN, B.L., Art. ‚Pythagoras', RE S10 (1965), 843-864.

VAN DER WAERDEN, B.L.: Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, Zürich 1979.

VAN DER WAERDEN, B. L.: Die gemeinsame Quelle der erkenntnistheoretischen Abhandlungen von Iamblichos und Proklos (SHAW 1980), Heidelberg 1980.

VAN LIEFFERINGE, C.: Jamblique, lecteur de Plutarque?, in: RPhA 16 (1998), 37-53.

VANDERSPOEL, J.: Iamblichus at Daphne, in: GRBS 29 (1988), 83-86.

VANDERSPOEL, J.: Themistios and the origin of Iamblichos, in: Hermes 116 (1988), 125-128.

VON FRITZ, K.: Mathematiker und Akusmatiker bei den Pythagoreern (SBAW phil.-hist. Klasse, Heft 11), 1960.

VON FRITZ, K., Art. ‚Pythagoras', RE 24 (1963), 171-209.

VON FRITZ, K., Art. ‚Pythagoreer', RE 24 (1963), 209-268.

WALLIS, R.T.: Neoplatonism. With a Foreword and Bibliography by L.P. GERSON, Indianapolis ^{2}1995.

WALZER, R.: Porphyry and the arabic tradition, in: Porphyre, Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 12 (1966), 275-297.

WASZINK, J.H.: Porphyrios und Numenios, in: Porphyre, Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 12 (1966), 33-78.

WATERFIELD, R.A.H. (ed.): Emendations of Theologoumena Arithmeticae (De Falco), in: CQ 38 (1988), 215-227.

WEST, M.L. : Early Greek Philosophy and the Orient, Oxford 1971.

WEBER, K.-O.: Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation (Zetemata 27), München 1962.

WHITE, C.: Christian Friendship in the Fourth Century, Cambridge 1992.

WIERSMA, W.: Das Referat des Alexander Polyhistor über die pythagoreische Philosophie, in: Mnemosyne 10 (1942), 97-112.

WITT, R.E.: Iamblichus as a Forerunner of Julian, in: DALSGAARD LARSEN *De Jamblique à Proclus* 35-64, discussion 65-67.

WÖHRLE, G.: Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre (Hermes Einzelschriften 56), Stuttgart 1990.

WOLF, U.: Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, in: HÖFFE, O. (Hg.): Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, 83-108.

ZANONCELLI, L.: La filosofia musicale di Aristide Quintiliano, in: QUCC 24 (1977), 51-93.

ZELLER, E.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bde. Ia und IIIb, Leipzig ^{6}1919/1923 (Ndr. Darmstadt 1963).

ZHMUD, L.: Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus, Berlin 1997.

ZINTZEN, C. (Hg.): Die Philosophie des Neuplatonismus (WdF 436), Darmstadt 1977.

ZINTZEN, C.: Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs *De mysteriis*, in: BLUME/MANN *Platonismus und Christentum* 312-328.

ZUCCONI, M.: La tradizione dei discorsi di Pitagora in Giamblico, *Vita Pythagorica* 37-54, in: RFIC 98 (1970), 491-501.

Stellenregister

Abaelard

Historia calamitatum = ep.1 (MPL 178)
7, 131f. 18A
Philosophia christiana (= MPL 178)
I 81, 1147f. 338A

Aelian

Varia historia
II 26 58, 270A, 316A, 359A
II 59 127A
IV 9,2,28 268A
IV 17 337, 359A
XII 32 28A

Aetius

Placita ed. DIELS
I 3,1-8 p.276-283 103A
I 3,7 p.280,13-16 103A
I 3,8 p.280f. 287A
II 6,6 61A
II 13,5 289A

Albinos ed. HERMANN

Introductio in Platonem
p.149,24 183
p.149,31-150,12 183

Alexander von Aphrodisias

In Metaphysica p.55,20 74A
In Topica p.27,13f. 201A
In Topica p.239,6-8 348A

Alkinoos ed. HERMANN

Didaskalikos
p.158,40f. 191A
10 p.165,16-19 176A
34 p.189,5 174A

Ammianus Marcellinus

XV 9,8 384A

Ammonios

In Porphyrii Isagogen (CAG IV 3)
p.8,18 259A
p.15,11ff. 383A
p.105,10-12 196A
In De interpretatione (CAG IV 5)
p.135,14-32 156A
In Analytica Priora (CAG IV 6)
p.7,28-8,14 377A

Ampelius

II 7 249A

Anatolios

Über die Zehnzahl ed. HEIBERG
Übereinstimmungen mit
Ps.-Iambl. theol. ar. 78A

Anaximandros der Jüngere (FgrHist 9)

T1 57A

Andron von Ephesus (FgrHist 1005)

fr.3 66A

Anonymus

De alphabeto ed. GLORIE
V.34ff. 28A

Anonymus

In Artem Rhetoricam ed. SPENGEL III
p.144,27-145,9 367A
p.150,20f. 368A

Anonymus

Prolegomena in Platonem ed. HERMANN
p.219,25-36 184
p.219,30-32 188A
p.219,37-220,3 170A, 185

Anonymus

Vitae patrum Iurensium
Eugendus 168 125A

Anonymus Iamblichi (VS 89)

Iambl. *Protr.* p.95,13-104,14 198A

Anthologia Palatina

IX 188,5 97
VII 75 31A

Apollonios

Mirabilia
4-6 359A
4 p.45,12-15 359A
5 66A
6 58, 360A, 539

Ps.-Apollonios von Tyana

Epistula 50 p.119 HERCHER 235

Apuleius

Florida
2,15 252A
15 61A, 234
15 p.21,10f. 244A

Apologia
31 279A
56 330A

Ps.-Archytas

T2 SZLEZÁK 457A
T4 SZLEZÁK 457A

De educatione ed. THESLEFF
fr.2 p.41,16-18 397

Aristides Quintilianus

De musica
I 3 210A
II 10, p.74,7-9 435A

Aristobulos

fr.2 DENIS 17A

Aristophanes

Nubes 218f. 316A
Ranae 338 373A

Aristophon (PCG IV)

fr.9 55A

Aristoteles

De Caelo
II 13 61

Magna Moralia
1182a1-14 60A, 85
1185a31 404A

Nikomachische Ethik
1095b18f. 173A, 47A
1103a3ff. 171A
1103a 173
1105a10 355A
1108a30f. 347A
1113a10f. 284A
1117a 172
1118b8f. 404A
1126a32-35 389A
1132b22 85A
1139a22 173
1140b 171A
1144a3-6 171A
1144b 171A, 172
1145a6ff. 171A
1155a25f. 429
1160b31 64
1177a 171A

Metaphysik
980a22 326A
983b20-987b23 103A
984a7 315A
985b23ff. 60
985b29 85A
986a2f. 299A
986a12f. 61
986a30 60A
987a3-13 103A
987a29f. 61, 355A
987a31 19
989b29ff. 61A
990a27ff. 61A
996a4ff. 61A
1053b12 61A
1072b31 61A
1078b17-25 85A

Politik
1288a41 355A
1340a-1341b 299A

Problemata
XI 33, 903a20 422A

Rhetorik
1358b20-29 259
1366b1ff. 425A
1372b29 355A
1398b9 56

Topik
101b18 302A
102a35 302A

Fragmente ed. GIGON
73 198A
74,1 198A

74,2 198A
155-179 58A
156 59, 128A, 270A, 422A
156 59
157 336A
159 128A, 392A, 422A
171f. 58, 359A
173 58
497,2 256A
497,3 256A
114 ROSE 86A
196f. ROSE 128A

Ps.-Arist. *De Virtutibus et vitiis*
1250b20ff. 385A

Aristoxenos ed. WEHRLI
frr.11-25 65A
fr.11b 64A
fr.18 20A, 350A
fr.27 327A
fr.30 397A
fr.31 225A, 431A
fr.32 385A
frr.33-41 65A
fr.33 221A
fr.36 221, 390A
fr.38 221A, 401, 404A
fr.39 221A, 406A
fr.43 65A, 345A
fr.68 65A

Arnobius
Adversus nationes
I 1f. 415A
I 2,2 415A
II 11,4 456A
II 9-10 109A
IV 12 456A
II 13 109, 456A

Arrian
Anabasis VII 13,6,3 *351A*

Artemidor
IV 22 391A

Asklepios
In Metaphysica (CAG VI 2)
p.77,5-17 426A

Athanasius
Vita Antonii
2 318A
4 246A
12 125A
14 26, 263A
14,13-19 125A
16-43 281A
Epistulae ad Castorem (MPG 28)
868,47 156A

Athenagoras
Legatio pro Christianis
6,1 27A
31,2 27A
36,3 27A

Athenaios
Epitome
46f-47a 327A
162e4 112A
273d4f. 114A
505b3-11 113f.
521ef. 386A

Augustinus
Confessiones
I 9,14f. 410A
De civitate Dei
VIII 2 289A
VIII 9 18A
XXI 14 410A
Contra Iulianum II 7,20 406A
Epistula 118,33 152A

Aulus Gellius
Noctes Atticae
I 8,1 104A
I 9 266A, 268A
III 17,3 399A
IV 11,4 64A
XIV 3,5 276A

Ps.-Aurelius Victor
Epitome de Caesaribus 40,18 150A

Ausonius

VIII *Protrepticus ad nepotem*
24-32 410A

Basilius von Cäsarea

epistula 135,1,31 84A
Homiliae super psalmos (MPG 29)
217,45f. 156A
Sermones de moribus (MPG 32)
1125,19-21 318A

Biblia Sacra

Erstes Testament
Ex 3,5 367A
Ex 34,33 251A
Num 10,10 96A
Jos 14,8 318A
1 Kg 18,40 250A
Jud 13,5 97A
Ps 19,3 97A
Ps 37,11 425A
Ps 47,4 97A
Ps 49,26 97A
Ps 64,6 97A
Ps 118,16 97A
Jes 9,6 97A
Jes 46,18 251A
Dan (Theod.) 6,28 97A
Neues Testament
Mt 1,23 244A
Mt 5,5 425A
Mt 9,35 34A
Mt 10,2 34A
Mt 11,25-30 425A
Mt 11,29 392A
Mt 13,57 255A
Mt 16,14 269A
Mt 19,21 318
Mt 28,20 124A
Mk 4,35-41 251A
Mk 6,4 255A
Mk 6,14-16 269A
Mk 6,45-51 251A
Mk 8,27-29 269A
Mk 9,2-10 251A
Mk 10,21 318
Mk 16,20 124A
Lk 1,80 247
Lk 2,40 247
Lk 2,52 247
Lk 4,24 255A
Lk 5,1-11 279A
Lk 10,40 98A
Lk 12,24 381A
Lk 18,22 318
Lk 24,33 267A
Joh 1,21 269A
Joh 4,44 255A
Joh 21,1-11 279A
Apg 2,42-47 267, 328A
Apg 4,32 267A
Apg 4,33-35 328A
Apg 5,12-16 328A
Apg 8,1ff. 439
Apg 11,19 439
Apg 14,11ff. 269A
Phil 2,6-11 269A
Röm 8,26 97A
1 Kor 9,24ff. 285A
1 Kor 13,13 175A
2 Kor 3,13 251A
2 Kor 3,18 186A
Gal 2,2 285A
Gal 5,7 285A
Eph 5,23f. 285
Phil 2,16 285A
1 Tim 3,16 269A
Tit 2,11 269A

Boethius

De institutione musica ed. FRIEDLEIN
I 10 p.184,10-185,26 338A
In Categorias MPL 64
1, 162A 457A

Caesar

De bello Gallico VI 14,5 384A

Carmen Aureum

1-4 126, 329A
5-8 427A
40-42 127
45f. 203A, 204
47f. 119
48f. 210
49-56 203A
58-63 203A
69-71 203A

Chaldäische Orakel ed. MAJERCIK

1,9-12 305A

46 175A
210a 337A
213,3 305A

Chariton

V 9,8 293A

Ps.-Charondas ed. THESLEFF

p.60,10f. 210

Chrysippos (SVF II/III)

II fr.135 416A
II fr.349 164A
II fr.849 174A
II fr.1002 420A
III fr.169 404
III fr.201 168A
III fr.263 395A, 424A
III fr.275 164A
III fr.286 424A

Cicero

Brutus 316 237A
Cato
39 19
39-41 403A
De divatione II 119 335A
De finibus V 43 211A
Laelius 26-104 426
De legibus II 14f. 383A
Timaeus 1 20A
Tusculanae disputationes
V 8f. 287A
V 9 289
Fragmenta philosophica
X 3 MUELLER 338A

Clemens von Alexandrien

Stromateis
I 10,48 127A
I 14,62,2 64A
I 15,17 128A
I 21,131 55A
I 22,150 17A, 92A
I 65 276
I 150,1-3 250A
II 15,70 318A
II 18,78 476A
II 18,79. 343A
II 79,2 392A
II 80 406A
IV 56,1-2 395A
V 30,1f. 392A
VI 16,139 27A
VI 57 252A
VI 144,3 254A
Paedagogus
II 3,36 318A
II 5 125A
Protrepticus
6,72,4 319A

Columella

VII 5,17 53A

Corpus Hermeticum

Asclepius ed. Nock/Festugière
12, II 311 370A

Cyprian

Ad Demetrianum 5 415A

Damaskios

De principiis ed. RUELLE
86,5 180A
132,13f. 363A
236,14 418A
256,19-22 418A
316,18ff. 371A
323,6-16 249
In Phaedonem ed. WESTERINK
I 138-144 170A
I 143,5 156A
I 144,3 156A
I 172 177A
Vita Isidori ed. ZINTZEN
p.2,8-10 146A
fr.125 p.168,13 337A
fr.106 432A
fr.174 432A
fr.5 432A
frr.183-185 33

David (CAG XVIII 2)

In Porphyrii Isagogen
p.75,33-76,1 383A
p.92,3-7 177A
Prolegomena philosophiae
p.33,9-14 395A

Decretum Gelasianum
4,11 26A

Demokrit (VS 68)
A1,20-22 53
A33 53
A55 249A

Dikaiarchos (WEHRLI)
frr.33-36 66A
fr.33 279A

Diodor
I 94 384A
I 98 37A
IV 28,6 384A
X 69
X 4 431A
X 5,1 379A
X 5,2 394A
X 9,5 21A
X 9,8 317A
X 10,1 316A
X 11,1 437A
XI 13 98A
XII 9,2-4 386A
XII 16,3 385A
XII 20 429A
XII 20,3 282A
XIII 20ff. 429A

Diogenes von Babylon (SVF III)
fr.54ff. p.221,19ff. 299A
fr.88 p.234,5ff. 299A

Diogenes Laertius
Vitae Philosophorum
I 1 107A
I 12 287A
I 13-15 102A, 103
I 14 459
I 18 459
I 19 68
I 37 105A
I 38 105A
I 40f. 390A
I 118 64A, 390
II 113 107A
III 34 237A
III 37 50A
III 41 107A
III 47 107A
III 49-51 183A
III 62 187
III 80 86A
IV 53 322A
V 25 58A
V 31 168, 171A
V 86 66
V 88 66
VI 2 30A
VII 1-160 420A
VII 1 237A
VII 37 174A
VII 110 405A
VII 121 30
VIII 54 53
VIII 56 56
VIII 72 67
IX 38 54
IX 49 53A
IX 116 101A
X 3 103A
X 24 103A
X 26 458A
Vita Pythagorae (Buch VIII 1-50)
Zur Gesamtstruktur 105ff.
1 102, 105A
2 105A
3 350, 419A
6 71f., 272
7 69A, 352A
8 287A, 288A, 289A, 363
9-10 71A
10 21A, 322A
11 105, 281A
12 256A
13 256A
14 105A, 106A, 345A
15 105A, 266, 345A
16 105A
17 392A, 422A
18 422A
19f. 105A
21 55A, 244A
22-24 71A
22f. 330A
23f. 105A

23 282A, 397A
24-33 72
24 336A
34f. 316A
34 336A
35 317A
36-38 108
36 120
38 55A
39 108, 105A, 394A
40 69, 108A, 437A
41 55, 384A
42 105A, 309A
44-45 108
44f. 69
44 105A
45f. 105A
46f. 105A
47 103A
48 103, 114A
50 102A

Dion Chrysostomos
Orationes
32,94 215A
47,2-6 262A

Dionysios von Halikarnass
Demosthenes 5,12 373

Dionysios von Herakleia (SVF I)
fr.422 168A
fr.449 168A

Dissoi logoi (VS 90)
6,8 57

Elias
Prolegomena philosophiae (CAG XVIII 1)
p.32,26-29 383A
p.14,30-15,8 395A

Empedokles (VS 31)
B129 52, 301, 448

Ennius
frr. I 2-10 31A

Epicharm (CGF)
fr.249 422

Epiktet
Dissertationes
I 29,16ff. 284A
Enchiridion
III 24,103-105 396

Epikur
Ratae sententiae ed. ARRIGHETTI
29f. p.131 404A

Epiphanius
Panarion (GCS 37) ed. HOLL/DUMMER
III p.332,34 97A

Etymologium Magnum
s.v. *Pythagoras* 244A

Eunap
Vitae Sophistarum
1,1,2 232A
1,1,6 107A
2,1,1 112,114A
2,1,2 113A
2,2,3 147A
2,2,5 147A
3,1,2 113
3,1,4f. 147A
3,1,5 113
4,1,8 147A
4,2,2 109
5,1,11-12 144A
5,1,11 153
5,1,14 144A
5,1,2 78A, 146, 147
5,1,4 153, 149, 267A
5,1,5 153
5,1,6 153
5,2,1 144A
5,2,7-9 144A
5,3,6 144A
5,3,10 144
6,1,1 151A
6,1,5 153
6,1,6 144
6,2,1 153
6,11,11 145

7,2,1 144
8,1,4 268A
9,1,2 266A

Euripides

Bellerophontes ed. NAUCK²
fr.296 427A
Orestes 735 322A

Eusebius von Cäsarea

Historia ecclesiastica
III 39,15 276A
V 8,8 276A
VI 19,8 75A, 79
VII 32,20 78A
Praeparatio evangelica
III 39,15 276A
V 1,9f. 415A
VIII 11 328A
X 3,4. 5-9 66A
X 4,15 252A
XIII 12,1-16 250A
XIII 13,27,2ff. 33A
XIV 4,16,8f. 97A
XV 37,6 61A
De vita Constantini
III 43,3 55A
III 65 415A
In Isaiam 35,2 250A
Onomastikon 118,8 250A

Eustathios von Thessalonike

In Iliadem ed. VAN DER VALK
I p.178,6f. 196A
I p.291,29-33 196A
I p.428,17f. 145A
I p.566,30-567,6 196A
II p.694,23-695,1 196A
II p.787,4-6 196A
III p.235,8-11 267A
III p.271,19-21 196A
III p.427,21-23 196A
III p.529,14-21 196A, 255A
III p.906,27-907,3 196A
IV p.139,1-5 196A
IV p.878,18-21 196A
In Odysseam ed. STALLBAUM
II p.130,10-12 196A

Eustratius

In Analytica Posteriora (CAG XXI 1)
p.177,4 84A
In Ethica Nicomachea (CAG XX)
p.109,19ff. 171A

Fihrist ed. FLÜGEL

I 253,16 178A
I 300,18f. 178A

Galen

In Hippocratis de natura hominis (CMG V 9,1)
I 18 p.12,1f. MEWALDT 346A
Philosophiegeschichte ed. DIELS
p.601,3-5 112A

Gaudentius

Isagoge ed. JAN
11 p.340f. 341A

Gregor der Große

Dialogi III 14,10-14 125A

Gregor von Nazianz

Carmina moralia (MPG 37)
648,6f. 156A
Epistula 11 309A
Oratio 26, MPG 35, 1237 250A

Gregor von Nyssa

De instituto christiano ed. JAEGER
VII 1 p.64.15-17 318A
VIII 1 p.77,12 97A
De virginitate (SC 119)
XII 2,11ff. 284A
De vita Gregorii Thaumaturgi (MPG 46)
924,7ff. 286A
De vita Mosis II 252,1-4 318A

Gregor der Wundertäter

In Origenem oratio panegyrica
9,18/119 186A
11,9-16/135* 35A
11,29/138 186A
11,39/140 186A
11,44f./141 186A
11,50-54/142 186A

Hellanikos (FgrHist 4)
fr.73 55

Herakleides Pontikos (WEHRLI)
frr.40f. 66A
frr.73-75,51 412A
fr.87 287A
frr.88f. 66A

Heraklit (VS 22)
B35 288A
B40 52, 272, 448
B81 52, 272
B121 383A
B129 52, 244A, 272
B116 188

Hermipp
FgrHist 1026
fr.1 250A
frr.21-27 67A
fr.23 244A
fr.24 384A
fr.25 108A
WEHRLI
fr.5 67A
fr.6 67A
frr.18-24 67A

Hermogenes ed. RABE
Περὶ ἰδέων p.223,9f. 338A
Progymnasmata p.14-18 208

Herodian
De prosodia catholica (GG III 1)
p.328,19 345A
Περὶ ὀρθογραφίας (GG III 2)
p.514,25 384A

Herodot
I 30,2 288A
II 81 37, 55
IV 95 54, 244A
IV 95f. 384

Hesiod
Werke und Tage
727 52A
729 52A
742f. 52A

Hieronymus
Adversus libros Rufini
III 39 42A, 129, 274
III 39,27-30 203A
III 39,30-32 79A
Adversus Iovinianum
II 9 18A
In Ezechielem 6 26A
In Jeremiam 4,41 26A
Epistula 133,3 26A

Hieronymos von Rhodos (WEHRLI)
fr.42 55A

Himerios
Oratio 23,13-16 323A

Ps.-Hippodamos ed. THESLEFF
De republica
p.95,27 318A
p.99,29-100,3 259A
p.100,20f. 302A

Hippolyt von Rom
Refutatio haeresium
I 2,17 385A
I 25 385A
X 30,8 268A
X 34,3 268A

Historia Augusta
Alexander Severus 29,2 33A
Aurelian 24,5 33A

Homer
Ilias
16,849f. 53A
22,13 412A
Odyssee
4,221 338A
19,178f. 260
20,126 96A

Homerische Hymnen

Hymnus ad Apollinem

210-332 251A

Iamblich von Chalkis

Index des Pythagoreischen Kompendium

NAUCK XXXIII *193A*

De vita Pythagorica ed. DEUBNER

(Angegeben sind die Stellen, die außerhalb der entsprechenden Kapitel der kommentierenden Strukturanalyse erscheinen.)

Titel p.1,2 37A
Index 1 196A, 207
Index 5 257A
Index 13 p.2,11 294A
Index 15 299A
Index 20 326
Index 22 p.3,6-8 330
Index 23 334
1-2 220A
1 39A, 205
1 p.5,1 352
1 p.5,3 37A
1 p.5,5 210A
1 p.5,8 352
2-57 223
2-25 236A, 324A
2 209
2 p.5,12 41
2 p.5,14; 6,2 352
2 p.5,18-20 343A
2 p.6,17 332
3-25 219, 221A, 233, 243A
3-8 233
4 p.6,26-7,3 233
5 p.7,4f. 219A
5 p.7,9 262A
6f. 34A
6 233
7f. 233
7 419A
7 p.7,24 234
8 p.7,27-8,4 211, 213A
9 p.8,6-9,5 249
9 p.8,10 234
9 p.8,13-15 255
10 272, 273
10 p.8,17-20 442A
10 p.8,20-22 443
10 p.8,25ff. 396A
11 p.9,1 249
11 p.9,9 272A
11 p.9,10-15 234
12-19 410
12 247A
12 p.9,10f. 246A
12 p.9,17-21 442A
12 p.10,7-9 442A
12 p.10,7 247A
13-19 247A, 375A
14-17 452
14 p.11,13 439A
14 p.11,18 266A
15 53
16 p.12,8 212
18 p.12,28-13,1 442A
19 243A
20 p.13,19f. 442A
20 p.14,1-3 261
21 p.14,7f. 255
21 p.14,8f. 255
22-25 196A
22 p.14,23-25 255A
23 p.61,10-12 334
25 220A
25 p.15,20 233A
25 p.15,26 267A
26f. 118
28-30 236A
28 221A
28 p.16,18 442A
29ff. 410
29-31 236A
29f. 314
29 439
29f. p.17,8-13 262A, 315A
29 p.17,9 476
30 p.17,19 379
30 p.17,21-23 433
30 p.18,2 212
30 p.18,2-10 39, 213A
30 p.18,8f. 212
30 119, 205, 322, 383
31 360
31 p.18,12-16 450
31 p.19,5-10 206
31 p.19,6 305, 449
31 p.19,6f. 311
32 p.19,17 324A, 424A
32 59, 248, 406A, 452

33f. 119
33 342A, 410
34 p.20,12 393
34 p.20,12-17 393
34 p.20,13-17 79A
35-57 410
35-44 p.20,21-25,12 275
35-38 343
35 p.20,21-214 256A
36-57 221A
36 119
36 p.21,6-14 226A, 227A
37 205
38 p.22,9-11 205
39 319A
40 p.23,7 419A
41 462
41 p.23,25f. 462
44f. p.24,26-29 463
44 p.25,11 287
45 472
46 81A
48 p.26,23f. 349, 395
48 p.27,8 463
49 388A
50 p.28,7f. 279A
54 p.29,23f. 368A
54 p.29,26 399A
56 p.30,25-31,4 281A
57 439
58-133 227
58-63 227
58f. 227, 467A
58 376, 463
58 p.31,17-19 442A
58 p.31,20f. 292, 346
59 206, 465
59 p.32,10 292
59 p.32,13 305A
59 p.32,21 292, 468
60-133 294
60-79 294
60-62 119, 277A, 353
60f. 275A
60 217A, 227A, 336
62 340A
63 119, 130, 205, 353, 472
64-78 310
64-67 466
64f. 339
64 339, 466
63 p.34,10-35,11 353A
63 p.34,12 39A
64 p.35,18 442A
64 p.35,19f. 298A
64 p.35,25 339
64 p.36,1 339
64 p.36,5 339
65 119
65 p.36,9f. 339
65 p.36,18 301A
65 p.36,20f. 119A
66 p.37,2-6 39A
67 119
67 p.37,27-38,8 119A
68-73 236A
68-70 223
68 421
68 p.38,10f. 466
68 p.38,12 262A
68 p.38,12f. 311, 466
68f. p.38,19-39,8 393
68 p.38,20ff. 325A
69f. 205
69 427
69f. p.39,8-25 427
69 p.39,10 449
70-78 305
70 205, 467A, 470
70 p.39,22-25 442A
70 p.40,5-14 206
70 p.40,5-11 39A
70 p.40,5-9 271A
70 p.40,7-11 195A
70 p.40,7f. 467
70 p.40,7 470
70 p.40,9 39, 449
70 p.40,12f. 466
71f. 325
72 325
72 p.41,2f. 272A
72 p.41,4-12 326
72 p 41,6f. 395
72 p.41,11 322A
75-78 220
76 p.44,2-11 39A
79 p.45,17-46,2 464
79 p.45,18 293
79 220A, 293A, 465

80-121 294
80-89 332
80 p.46,16 464
81-87 333A
81 p.22,13f. 205
82-86 73, 129
82 129A
82 p.47,9-11 129A
82 p.47,14-16 130A
83-86 392A
83 196A
84-86 206
84-85 262A
84 p.48,20f. 42A
85 p.49,9 403A
85 p.49,9f. 30
85 p.50,2 39A
86 p.50,9 372
86f. p.50,18-51,6 475
86 p.50,20 476
87 319A
87 p.51,7 475
88 p.52,6 442A
88 p.52,7 39A, 50A
89 220A
89 p.52,14-19 268
90-94 411
90-93 67, 115A, 236A, 356A
90 p.52,20-23 442A
90 p.52,20 400A
90 p.53,6 362A, 439
91-93 220A
91f. 359, 366
91 p.53,12ff. 270A
92 p.54,7f. 270A
92 p.54,12-14 269A
92 p.54,14 269
92 p.54,19 366A
93 220A
93 p.54,20f. 366A
93 p.54,21-26 366A
94 p.55,11ff. 396A
95-100 221
95 388A
95 p.55,21f. 301A
95 p.56,3 399A, 442A
95 p.56,5 476
96-100 206
97 196A
98 196A
99 205
99 p.57,15-18 307A
99 p.57,20-23 126
100 126, 420, 421
100 p.58,3 382A
100 p.58,9f. 442A
101f. p.58,15-59,13 428
101 p.58,23ff 396A
103 422
103-105 219A, 378
104 p.60,6 115A, 419A
105 422
106-109 206
106 p.61,20 400A
106 p.62,1 463
107 p.62,5 368
107 p.62,6-23 368A
108f. 368
108 p.62,15-17 368
109 p.63,10f. 130A
109 p.63,13 463, 476
111 123A, 395, 421
111 p.64,6ff. 396A
112 395
114 466
114 p.66,3 297A
115-121 453
115-118 p.66,12-68,2 82
115 p.66,9f. 442A
115 p.66,10f. 243A
115 p.66,14 389A
121 p.70,2-4 442A
122 293
122-128 410
122-133 294, 410, 468
127 p.72,19 431A
129 p.73,18-21 438A
130f. 388A
130 383
130 p.74,4 - 131 219A
130 p.74,4f. 293, 442A
130 p.74,10f. 464A
131 380A
131 p.74,18 39A
131 p.74,22 168A, 206
133 386, 410
134-136 p.76,6-77,9 119, 226A, 228
134-156 228
134 463
134 p.76,1 40, 228
134 p.76,6 443A

135
135 p.76,15ff.
136
137-144
137-140
137-139
137 p.77,12
137 p.77,16-78,3
137 p.77,16
137 p.77,23
138
138 p.78,19
140f
140 p.79,13f.
140 p.79,14ff.
140 p.79,15
142-143
142 p.80,1-4
144
145
145 p.81,10
145 p.81,19
146f.
146
146 p.82,1-13
146 p.83,2
147-150*
147
147 p.83,9
147 p.83,9-16
147 p.83,17
148
149
150
150 p.85,4f.
150 p.85,4
150 p.84,22
151-156
151 p.85,6-8
153 p.86,18
155
155 p.87,14-17
156
156 p.88,10
157-162
157f.
157
157 p.88,12
157 p.88,13
157 p.88,21-23
157f. p.88,24-28
411
270A
340A, 419A
236A
354A
219A
228, 443A
317, 475
262A, 317
319A
411
276A
115A, 324, 411
269A
270A
443A
58
277A
206
73
415
449
296
72, 219A, 439
362A
271A
236A
324
324A
366A
206
219A
330
206, 378
300A
378A
443A
219A
439A
205
387
205
304A
443A
219A
216
215, 467A
399A
443A
198
459A
158
158 p.89,2ff.
158 p.89,2f.
159f.
159
160
160 p.90,18
162 p.92,1f.
162 p.91,17-20
163f.
163f. p.92,4-22
164
164 p.92,18-20
164 p.92,18
164 p.92,20-22
165
166 p.93,24-94,12
166 p.94,10
167-173
167-170
167-168
167 p.94,13
167 p.94,22
168
170 p.96,3f.
171-176
171f.
171
171 p.96,12
171 p.96,6f.
172
172 p.97,2
174-176
174-175
174 p.97,23
175f.
175
175 p.98,17-20
175 p.98,17
176 p.98,20
177-178
179-183
179 p.100,7-10
179 p.100,3-10
180-183
180 p.100,17f.
182 p.101,16
183
183 p.102,16
184-186
184 p.102,17-20
185
333A
439
216
206, 472
223A
389A
305A
300A
206
435A
378
123A
337
339
337
220A
219A
476
220A
219A
39A
399A
449
206, 433
226A
219A
395
420, 421
401
329A
345A
345
331A
221A
262A
402A
401
402
400A
262A
219A, 220A, 236A
219A
372
205
331A
39A
400A
221A
443A
219A
226A
236A

186-188 220A
186f. 129A
186f. p.50,18-51,6 354
187-188 223
187f. 421
187 219A, 303A
187 p.104,7f. 303
188 p.104,14-23 303
188 p.104,23f. 462A
189 p.104,24 68
189-194 108, 124A, 220A, 409, 431
190 p.105,19-21 39A
191 p.105,24f. 409
193f. 326A
195 220A
195 p.107,13-15 39A
195 p.107,13 462A
195 p.107,17f. 462A
196 421
198f. 220A, 216
198 421
198 p.108,22-23 226A
198 p.109,2f. 382A
198 p.109,4 -199 219A
199 449, 439
200-213 331A
200 p.109,25 429A
204 457A
204 p.111,26-112,3 127
205 221A
205 p.112,10f. 389A
208 378A
209-211 221A
211 p.115,7 39A
214 220A
214 p.116,6 399A
215-222 115, 220, 236A
215-221 67, 221A, 356A
215-218 324
215 p.116,23 443A
217-222 221
218 p.118,21 443A
218 p.118,23f. 449
220 p.119,6-8 39A
220 p.119,12 39A
221 p.119,25 443A
221 p.119,29 443A
222 108A
222 p.119,29ff. 115A
223-230 220A
223-228 219A
223-226 223
223 p.120,11 443A
223 p.120,21 329A, 382A
223 p.120,23 401
224 338, 396A
224 p.120,23-27 338
224f. p.121,1-6 397
225 303, 393
225 p.121,7ff. 302A, 303
225 p.121,7 302A, 311
225 p.121,8 303
225 p.121,12f. 393
225f. p.121,13-20 303, 393
226 397A
226 p.121,28 326A
228 81, 296, 379A, 451, 467A
228 p.122,10-16 131A
228 p.122,10-12 131A
228 p.122,11-20 131
228 p.122,11-16 88A, 226A
228 p.122,11 474
228 p.122,20 39A
228 p.123,5 443A
229-240 205
229-232 223
229 434, 477
229 p.123,7-24 303
229 p.123,9 449
230-233 331A
230-232 331, 396A
233-236 121, 225, 227A
233f. p.125,14-25 226A
233 p.125,11f. 396A
233 p.125,14-25 121A
233 p.125,18f. 64A
233 p.125,19 38A
234-237 344
234 397A
235f. 124A
235f. p.126,19-127,10 121A, 226A
237 p.127,10 124A
239 344
240 219A, 220A, 304, 352
240 p.128,24 443A
241-243 215, 219A, 220A

241 119, 227A
241 p.129,11 352
241 p.129,18 195A
241 p.129,24 215
244-247 219A, 220A
244 378A
245 p.131,13-18 39A
245 p.132,1f. 463
248-251 345A
248 p.133,6f. 121A
248 p.133,11 – 253 235
248 p.133,12 350A
248 p.133,16 38A
249 p.134,1-4 345
249 p.134,4 345A
250 108
251-253 91A
251 91
251 p.135,9 121A, 217, 345A
252f. 121, 220A
252f. p.135,19-136,13 121A
252 120
252 p.135,11-14 390
253 91A
253 p.136,1 266A
254-264 133, 220f., 235, 237A
254-257 391A
254 228
255 p.137,19-20 39A, 50A
256 p.138,6-8 391A
257 p.138,11-13 39A
259 p.139,20 237A
262 p.141,7 237A
264 p.142,5ff. 279A
265-267 236A
265 220A
266 p.143,1-2 39A
267 219, 220A

Protrepticus

Titel im codex Florentinus, NAUCK XXXIII 194A
p.6,12-15 195
p.7,8f. 81
p.7,14f. 195
p.7,17f 197
p.7,18f. 197
p.8,3-7 195
p.8,6f. 197
2-3 197
p.10,3-6 199, 293A, 465
p.11,14-16 182
p.11,13 410A
p.12,3-7 397
p.24,20 198
p.24,22-27,2 198A
p.25,10f. 324A
p.28,12 293A
4-20 197
p.30,3 420A
p.31,26f. 189
5-12 p.34,5-61,4 198A
6-9 p.37,26-41,5 (Aristoteles) 198A
p.45,6-48,21 (Aristoteles) 198A
p.51,7ff. 288A
p.51,8 290A
p.52,16-54,5 (Aristoteles) 198A
p.53,18-25 289A
p.58,3-10 206
p.61,6 440A
p.61,7-67,16 198A
p.65,15ff. 267
p.66,19f. 324A
p.67,18-20 272A
p.67,18-70,9 198A
p.70,16-71,1 198A
p.72,11-77,25 198A
p.77,28 410A
p.78,1-83,19 198A
p.81,24 305A
p.85,6 440A
p.88,11-90,14 198A
p.95,9 410A
21 73, 129, 197, 321, 333A, 334, 367A
p.104,26f. 334A
p.105,7 334A
p.105,27f. 333
p.106,1-12 333
p.106,6f. 326A
p.106,21-107,12 333
p.107,13 392
p.107,27f. 367A
p.110,6ff. 367A
p.110,7-9 198
p.111,14-16 198
p.112,24-113,7 422A
p.112,29 196A
p.113,25-114,5 42A
p.114,20-28 392

p.114,25-29 199A
p.115,8 199A
p.116,24 199A
p.118,10-13 199A
p.118,25 457A
p.119,8. 26 199A
p.120,17 362A
p.121,4ff. 199A, 367A
p.121,12 420A
p.122,9 290A
p.125,3 199A
p.125,6-8 458A
p.126,2f. 321
p.126,3 332

De communi mathematica scientia ed. Festa
p.3,6-8,4 207A
p.9,4ff. 312
p.10,5 243A
Kap. 4 162A
p.14,18-18,12 76A
p.22,19-23,4 271A
p.22,20-23 195A
p.23,4-7 467A
p.31,6f. 376A
p.35,27ff. 457A
p.42,27 174A
p.55,5-56,16 465A
p.64,20-23 312A
p.66,17-67,2 252
p.69,10 467A
p.69,26-29 312A
p.74,25ff. 308A
p.76,10f. 312
p.76,17-78,6 315
p.76,19-25 321A
p.77,24-78,1 315
p.78,6-8 322
p.79,1-83,22 198A
p.84,12-17 312
p.84,13 467A
p.84,21-87,16 198A
p.97,8f. 312A
p.91,17 467A
Kolophon in Handschrift F 196A

In Nicomachi Arithmeticam introductionem ed. PISTELLI
p.4,12-14 90, 341A
p.4,14ff. 90
p.5,4-11 90
p.5,13ff 342A
p.5,13-25 201A
p.5,22-25 200A
p.5,27ff. 206
p.5,27 472
p.5,27 375A
p.5,27-7,2 376
p.5,27ff. 289A
p.6,23f. 389A
p.10,20 320A
p.81,15 174A
p.118,14-18 193A
p.118,23f. 252A
p.121,13ff. 341A
p.122,11f. 341A
p.121,12f. 193A
p.122,12 193A
p.125,14-25 193A
p.171f. 341A

Fragment von Buch V des *Pythagoreischen Kompendiums* ed. O'MEARA
p.218–222 202A

Fragment von Buch VI ed. O'MEARA
p.222,1-226,52 202A

Fragment von Buch VII ed. O'MEARA
p.226,53-228,90 194A

Arabischer Kommentar zum Carmen aureum ed. DAIBER
fol. 303^{v}5f. 205
fol. 303^{v}6f. 205
fol. 303^{v}9-11 205
fol. 303^{v}13 205
fol. 303^{v}16f. 205
fol. 303^{v}18 (p.45 DAIBER) 203A
fol. 303^{v}20ff. 205
fol. 304^{v}4f. 206
fol. 305^{r}21f. 206
fol. 305^{r}23-306^{v}1 206
fol. 305^{v}12-15 206
fol. 306^{v}21ff. 204
fol. 306^{v}22 204
fol. 307^{r}4-6 206
fol. 307^{r}16f. 206
fol. 307^{r}19-23 210A
fol. 307^{v}3ff. 205
fol. 307^{v}3-7 205A
fol. 307^{v}7f. 206
fol. 308v4f.8 206
fol. Q p.623,27-624,6 206

De mysteriis ed. PARTHEY
Titel 178
I 10 p.36,6-13 212A
I 10 p.36,9 234A

I 11 p.37,5f. 414A
I 12 p.41,5 182
I 17 p.52,2f. 414A
I 18 p.53,16 213
I 19 p.57,3 440A
I 2 p.7,2-6 180A
I 3 p.8,14ff. 205, 234A, 329A
I 3 p.8,15f. 271A
I 3 p.9,10-10,1 212A
I 7 p.21,6 414A
I 7 p.23,1 324A
I 9 p.32,7-18 369A
I 9 p.9,18 414A
II 2 p.69,8 182A
II 3 p.70,9-12 281A
II 5 357
II 7 p.83,3 213A
II 10 p.94,19f. 211A, 234A
II 11 p.98,16-18 181A
III 3 p.108,1f. 300A
III 8 p.116,13f. 160A
III 9 p.118,15 290A
III 15 p.135,1 440A
III 16 p.137,1-3 414A
III 18 p.143,16 414A
III 18 p.144,3 414A
III 18 p.145,13 414A
III 25 p.159,6 361A
III 28-30 369A
III 29 p.171,5 361A
III 31 p.176,6f. 34A
III 31 p.177,7-178,2 456A
III 31 p.179,4-11 180
III 31 p.179,12-180,4 180A
III 31 p.179,12 414A
III 31 p.179,13 34A
IV 2 p.183,1 418A
IV 13 p.197,12 361A
V 4 p.203,13 209A
V 9 p.209,10-17 433A
V 17 p.222,3 361A
V 23 p.233,16ff. 369A
V 26 p.238,14-239,13 180
V 26 p.239,11,f. 268A
V 26 p.239,6-13 181A
VI 5 p.245,10 440A
VII 2 p.252,8 234A
VIII 3 p.164,4-13 234A
VIII 3 p.165,5 174A
VIII 6 p.269,11 356A
VIII 7 189A
VIII 7 p.269,14-17 467A
VIII 8 362A
VIII 8 p.271,12-17 324A
IX 1 p.272,15 440A
IX 6 p.280,18f. 211A
IX 9 234A
IX 9 p.283,3 356A
X 1 p.286,10f. 189A
X 5 181A
X 5 p.291,12f. 170A
X 5 p.292,1 302A
X 5 p.292,3 182A
X 6 p.292,16f. 357

Briefe bei Stobaios
Übersicht 155A

An Sopatros (über Heimarmene?)
I 5,18 424A

An Sopatros über Dialektik
II 2,7 190A

An Makedonios über Heimarmene
II 8,43 189A
II 8,45 188, 405A
II 8,46 188
II 8,47 464A

An Sopatros über Erziehung
II 31,122 401, 408A

An Eustathios über Musik
II 31,117 p.229,5-8 194A

An Makedonios über ὁμόνοια
II 33,15 432A

An Sopatros
II 46,16 420A

An Arete über Besonnenheit
III 5,9 390A

Über Besonnenheit
III 5,45f. 406A
III 5,45 p.270,10ff. 424A
III 5,48 406A

An Olympios über Tapferkeit
III 7,40 475
III 7,41 410A

Über Besonnenheit?
III 17,8 p.491,9-16 390A

Über den Nutzen der Ehe
IV 23,57 285

De anima bei Stobaios
I 49,32 p.364,12 320A
I 49,32 p.364,19-23 79A
I 49,40 p.380,6-28 211f.
I 49,41 p.381,2-6 346A
I 49,43 p.385,1-10 424A

I 49,67 p.458,3-4 152A
Fragmente DALSGAARD LARSEN/DILLON
fr.147 D.L. 156A
fr.154 D.L. 88A
fr.155 D.L. 195
fr.159 D.L. 186A
fr.1 DILLON 187
fr.2,14-21 DILLON 190
fr.2A DILLON 305A
fr.3 DILLON 192
fr.5,30-60 DILLON 189
fr.8 DILLON 190
fr.7 DILLON 212A
fr.74 DILLON 364A, 365A

Ps.-Iamblich

Theologumena arithmeticae ed. DE FALCO
Parallen zu Anatolios 78A
p.21,7-13 362A
p.21,8-10 143
p.25,7-13 85
p.29,7 85
p.35,7 85
p.36,12f. 85
p.37,1ff. 85
p.42,18 81A
p.48,20 266
p.52,8-11 68A
p.52,11 81A
p.53,1ff. 243A
p.53,1 252A
p.59,3ff. 388A
p.70,24 388A
p.71,3ff. 388A

Ion von Chios (VS 36)

B2 54, 363
B4 54

Irenäus von Lyon

Adversus haereses
I 25,6 33A

Isokrates

Orationes
1 *Ad Demonicum* 13f. 385A
9 *Euagoras* 76,5 351A
11 *Busiris* 28f. 37A, 56
15 *Antidosis* 79,5f. 259A

Iustinus

Epitome 20,4 69, 252, 279A, 281

Johannes Chrysostomos

Expositiones in Psalmos (MPG 55)
352A 318A
In I Ad Corinthos (MPG 51)
254,31 156A
In Acta Apostolorum (MPG 60)
259,7f. 422A
De laudibus sancti Pauli apostoli (SC 300)
Hom. 7,10 271A

Johannes von Damaskus

Sacra parallela (MPG 96)
144,13-15 156A
177,28ff. 156A

Johannes Lydus

De mensibus ed. WUENSCH
III 5 122A
IV 25 269A
IV 42 120, 122A, 336A
IV 80 152A
IV 120 p.158,10-12 337A
IV 149 269A

Josephos

Antiquitates Iudaicae
XVII 6,1 288A
VIII 2,5 339A
XV 371 18A
XVIII 328
XVIII 2 18
Bellum Iudaicum
II 328
II 8 18A
IV 3 150A
IV 626 106A

Julian

Epistulae ed. BIDEZ
4, 428B 33A
12 138
84, 430B 414A
89b, 300D 210A
Orationes ed. BIDEZ/ROCHEFORT
2,10, 116A B. 33A
9, 188B p.154,3-14 R. 186A
7, 217BC p.12,8ff. R. 363A

Justin

Apologia I 66,3 276A

Dialogus 100,4 276A

Ps.-Justin

Cohortatio ad Graecos ed. MARCOVICH
14,2 p.42,13-16 250A

Laktanz

Divinarum institutionum epitome
IV 2,3-5 456A

Libanius

Epistulae
1389,3 151A
143,3 411A
Orationes
13,44,2 268A
52,21 150

Livius

XL 29,3-14 20A

Ps.-Longin

De sublimitate 35,2 289A

Lukian

De domo 15,3 351A
Fugitivi 4,12 268A
Hermotimus 65 279
Nigrinus 25,6-9 436A
Phalaris I/II 413A
Phalaris I 10 412A, 413
Ps.-Lukian *Philopatris* 12,7 91A
Philopseudes 11 339A
Pseudologista 5f. 208A
Verae historiae
II 28 337A
II 28,4 422A
II 46 337A
Vitarum auctio
3-6 69
9,5 30A
23,14 30A

Lukrez

I 117-126 31A

Ps.-Lysis

Lysisbrief ed. STÄDELE
34 309
36f. 310
51 310

Macrobius

In somnium Scipionis
I 8 160A

Viertes Makkabäerbuch

1,16 420A

Malalas

Chronographia ed. DINDORF
312,7-13 149A

Manilius

I 515ff. 21A

Marinos

Vita Procli ed. MASULLO
2,32-50 170
7-13 470
12f. 470
12,295f. 185A
14-17 470
14,334-336 185A
17,417f. 382A
18 471
19,466-473 336A
19,472-478 96A
19,484-488 456A
21,520-525 425A
27,656-665 363
28,699-701 91A

Ps.-Maximus Confessor

Loci communes (MPG 91)
1,538, 741A 406A

Menander Rhetor (SPENGEL III)

p.368,8-377,17 208
p.371,3-5 243
p.371,14-17 246A
p.371,18 245A
p.371,24 245A
p.371,25-30 272A
p.371,31-372,1 249A
p.375,7f. 351A
p.416,13-15 248A

Neanthes (FgrHist 84)

frr.26. 28-33 67A

fr.28 67
fr.29 68A
fr.31b 431A

Nepos

Atticus 446A

Nikomachos von Gerasa

Arithmetica Introductio ed. HOCHE
p.2,8f. 84
p.3,19ff. 84
p.6,20-22 376A
p.7,19 84A
p.8,19-9,4 87
p.9,7 84
p.37,1 347A
p.64,23f. 87
p.65,13-16 87
p.83,4 84A
p.123,10f. 88A
Harmonicum Enchiridium ed. JAN
p.245,24-250,2 341
p.249,6 341
Fragmente (FGrHist 1063)
frr.1-3 90f.
fr.1 119A, 262A
fr.2 439A
fr.3 121A

Nonnos

XX 298 250A

Numenios von Apameia ed. DES PLACES

fr.1a 93A
fr.1a,1 94A
fr.1b,3 94A
fr.1b,5-8 93A
fr.1c,1-3 93A
fr.1c,1 94A
fr.1c,4 100
fr.2,20-23 99
fr.4b,39 99
fr.4b,4 94A
fr.5,2 94A
fr.7,5-6 96A
frr.8f. 93A
fr.8,13 96
fr.14 96
fr.14,14-16 283A
fr.14,16-19 96
fr.14,19-21 96
frr.24-28 97A
fr.24 114
fr.24,3 94A
fr.24,18 95
fr.24,21 98
fr.24,24f. 98
fr.24,29-31 98A
fr.24,31 95A
fr.24,33-36 98
fr.24,57-60 97
fr.24,57 61A
fr.24,67-70 97
fr.24,77 97
fr.29,9 94A
fr.39 99
fr.40 89A
fr.41,10f. 93A
fr.42 152A
fr.43,8 99
fr.46b 93A
fr.50 95A
fr.52,1-32 99
fr.53,5 94A
fr.56 93A
fr.57,1 152A

Ps.-Okellos Lukanos ed. HARDER

De universi natura 4,11,6 406

Olympiodor

Vita Platonis
1-2 238A
1,10f. 244A
2-4 238A
4 239A
5 239A
6 239A
In Platonis Alcibiadem ed. WESTERINK
3,5f. 189
9,7-19 189A
10,18-11,6 187
11,7f. 190A
89,24-28 254A
110,13ff. 186A
114,23ff. 259A
126,21ff. 259A
131,11ff. 259A
142,4-143,1 190A
158,2-6 254A
In Platonis Gorgiam ed. WESTERINK
36,1,2-8 418A

In Platonis Phaedonem ed. WESTERINK
1 §4 ,9 p.43 156A
8 §2,1-13 p.117f. 156A
8 §3,8-10 168A
Prolegomena (CAG XII)
p.10,6-15 191A
p.13,36-14,4 72A
In Aristoteles Meteora (CAG XII 2)
p.4,16 215A

Oribasius
Collectiones medicae (CMG VI 1,1)
II 69,3 p.64,22ff. 405A

Origenes
Contra Celsum
I 14 249A
I 16 384A
II 55 384A
II 56 67A
III 31 411A
V 49 392A
VIII 17-18 369A
Selecta in Numeros (MPG 12)
581,31 416A
Selecta in Psalmos
2,12,2 PITRA 348A
MPG 12, 1452D 348A
Expositio in Proverbia (MPG 17)
161C 348A
204A 174A
In Romanos fragmentum ed. SCHERER
p.166,19ff. 406A

Orphica Fragmenta ed. KERN
244-252 454A
293-296 55A
317 378A

Ovid
Metamorphosen
XV 165 21A
XV 200ff. 21A

Pappos
Synagoge ed. HULTSCH
p.84,23 91A

Persius
III 56 28A

Petrusakten
Actus Vercellenses 5 250A

Ps.-Phalaris
Epistulae ed. HERCHER
23 412A
56 412
57 413A

Pherekydes von Syros (VS 7)
A2 433A
A6 54

Philippos von Side (GCS N.F. 3)
p.160,9 26A

Philo
De aeternitate mundi
1 209A
De decalogo
100,1-5 318A
De opificio mundi
25-29 289A
104 254A
Quod omnis probus liber sit
12f. 328
De specialibus legibus
IV 69,6-9 417A
De virtutibus
74 299A
De vita Mosis
II 127,6ff. 416A

Philodem
PHerc 164 103A
PHerc 327 103A
PHerc 1018 103A
PHerc 1021 103A
PHerc 1508 103A
PHerc 1780 103A

Philostrat
Vita Apollonii ed. KAYSER
I 1 268A
I 6 245, 330A
I 7 236
I 32 330A
II 1 24
II 17 235
IV 21 p.140,23ff. 32A

V 27 250A
V 37 232A
V 52 51A
VI 11 p.216,16-18 30A
VI 11 p.217,14-19 30A
VI 11 p.217,27-218,16 24A
VII 10 323A
VII 36 245A
VIII 19 230
VIII 21 268A
VIII 28 235
VIII 5 330A
VIII 5 p.300,25 413A
VIII 7 235
VIII 7 (v) 330A

Photios

Bibliotheca
115 369A
181, 125a5 35A
181, 125b41-126a3 146A
187 194A
187, 142b21-28 83
187, 144a18-31 82A
187, 145a35-40 83
214, 173a 454A
243, 374a8f. 323A
249 46A
249, 428b23-26 60A, 313A
251, 461a32-39 455A
251, 461b 319A

Platon

Alkibiades I
103A 192
105B1 192
106C4-119A7 190
114E7ff. 259
115A1-116A11 191A
115A 190
116A/B 189
119A8-124A7 190
119C 192
121Ef. 254A
121E4-122B1 472
122A 473A
123D6 192
124A7ff. 190
124A8 188
131B4f. 474
132E2f. 186A
133A1f. 186A
133C18 474
135E 192
Apologie
40C5-9 39A
Charmides
158B 384A
Ps.-Platon *Definitiones*
412A9-12 420A
Euthydemos
275A1 265
278E-289B 198A
307A2 265
Gesetze
628bf. 429A
642Df. 419A
653A5-C4 171A
657A8f. 161A
716B8f. 318A
717A3f. 403
732C1-6 125A
739C2f. 64
765D4 293A
775C 39A
796A4 351A
801D6 293A
807C 171A
814E6-9 400A
841D 39A, 395
842A 171A
904A 95A
951E1 293A
953D3 293A
963C3-C9 171A
963E 171A
Gorgias
500Cf 348A
506C-508A 198A
522E 387A
523A-527A 387A
523A2 387
Kratylos
403A/E 344A
415D1f. 157
Kriton
46E 39A
Laches
194E 395A
194E11 39A, 424A
194C 39A
Lysis
207C10 64

Menexenos
99C11ff. 161A
Parmenides
133D 376
135D 333A
156D1-E7 209A
Phaidon
69A10 162A
64A-69D 198A
66B 162A
67B2 173, 470
67C5-D2 87, 158A
67D/E 267, 469A
67D1 39A
68C5-69C3 171A
69B/C 158A
69C 162A
69C6-D5 177A
78C-80B 81A
82A/B 159
82A11-B1 172A
82B-84B 198A
82BC 162A
82B10f. 159, 272, 469A
83D 424A, 469A
83D4-6 39A
83D7 163A
83E5f. 423A
99D 299, 469A
107B-D 198A
117C1-3 39A
117E1-2 39A
Phaidros
234E 373A
246E - 248C 210, 213A
246E5-6 164
248C3-5 233A
252C3-253C6 210
253B 213A
257A7 182
Philebos
16C 96
21D3 29A
36D6-7 39A, 50A
Politeia
344E2 123
368A1-3 50A, 39A
371f. 39A
372E6 98A
376E-392C 300A
392C-398B 300A
398Bf. 337A
398C-399E 300A
399A8-B3 39A
399E-400E 300A
401D5-E1 299A
424A1 64
424C 337A
429D-E 39A
430C3 162A
430E6f. 406
433A6 98A
434C8 162A
434D2-445B4 171A
435D3 272
439D5 158
443B2 162A
449C5 64
462A2-C6 39A
462B 469A
462Bff. 380
470Cff. 429A
503E 158
508B7 469
509B9 159
511A6f. 159
511B/C 199A
511C7f. 159
514A-519B 198A
515C 424
516B 299, 469A
517B5 305A
518Df. 470
521Cff. 199
521C 158, 470
521D-531C 158
521D3f. 158
521E4f. 158
526C-527C 158
527D/E 39A, 87, 195A, 304, 311, 470
527D 449
527D8 469
527E 271A
528E-530C 158
530D6-10 49
530D8 469
531A 199A
532C 330A
533D2 80
546C 39A, 347, 469A
571D6-572B1 158A

589A7 189
594E 95A
600A/B 246A
600A9-B5 49
617D-620E 284A
617E5 426
717B 126
Politikos
268B1-5 39A
301E4 98A
306A-308B9 171A
Protagoras
313D5-9 39A
Sophistes
216B2 210
218B-223B 279
226Eff. 158A
231D 39A
246A-248B 81A
254A10 80
Symposion
202 Df. 282A
210E4 209A
211E1 301A
Theaitet
173C6-177C2 171A
173C-177B 182A, 198A
176B-C 162A
176B 157, 388A
176B1f. 160A, 318
Timaios
27C 39A
27C3f. 209A
27D-28A 376
28C 95A
35A-37A 299A
40D9-10 246A
42D3f. 426
46E7-47B2 39, 213A
47B1f. 269
90B6-D7 159A
Briefe
Ps.-Platon II 312D-313A 319
VII 350E2 39A
XI 359A 400A
XIII 360B7A 50A

Plethon

Νόμων συγγραφή ed. ALEXANDRE
p.32,18ff. 114A

Plinius

Naturalis historia
II 1ff. 21A
V 17,4 328A
XIII 84-86 20A
XXXIV 26 20A
XXXV 160 19

Plotin

Enneaden
I 1,7-8 160A
I 1,7,1-8 161A
I 1,12 161
I 1,12,35-39 419A
I 2,1,4f. 160
I 2,1,17-21 161
I 2,2,2-4 162
I 2,3,13-19 162
I 2,5,7ff. 166
I 2,6f. 166
I 2,6 162A, 164
I 2,6,17 169
I 2,7 169
I 2,7,1-3 164
I 2,7,10 165
I 2,7,21-30 165
I 3,3 266A, 465A
I 3,6,22 172A
I 4,2 457A
I 4,13,5-8 414A
I 4,12 457A
I 4,14 160A
I 6,2 86A
I 6,4-6 160A
I 6,7,3 301A
I 6,7,9 301A
I 6,9 177A
I 6,9,18-22 301A
I 6,9,23 301A
I 6,9,40 301A
I 6,13-16 300A
II 5,3,37f. 141A
II 9,1,1-6 176
II 9,6 110A
II 9,9 319A
II 9,9,57 246A
III 6,5,13-29 161A
III 7,13,53 418A
III 9,2 283A
III 9,8 141A
IV 3,27 419A
IV 4,3,26 414A

IV 4,40-45 139
IV 4,43,17f. 139
IV 4,44,1f. 139
IV 4,44,16f. 140A
IV 4,44,18-20 140A
IV 7,8[4] 301A
IV 7,8[4],3 142
IV 8,1,20-23 142
IV 8,1,21 142
IV 9,5 153A
IV 9,5,4-9 283A
V 1,8 319A
V 1,8,10-14 95A
V 1,9,28 142
V 3,7 189A
V 5,3 319A
V 5,6,24f. 176A
V 5,10 176A
V 7,1 [18] 142
VI 1,25,1-3 169A
VI 2,8,6 301A
VI 6,9,38 300A
VI 7,34-36 177A
VI 7,41,22-25 189A
VI 8 417A
VI 8,6,14-18 160A
VI 8,15,1 177A
VI 8,20 414A
VI 9,1 86A
VI 9,11 157, 477
VI 9,11,23 176
VI 9,3 176A
VI 9,6 176A
VI 9,7,1 176A
VI 9,7,17 189A
VI 9,7,23-26 260
VI 9,9 177A

Plutarch

Alexander 1,2-3 36A
Numa 8 20A
Themistokles 2,8,1 301A
Aetia Romana et Graeca
281A10 422A
De capienda ex inimicis utilitate
91C8 279A
De genio Socratis
585A 394A
De Iside et Osiride
369E 128
354F 422A
Quaestiones convivales
729E 279A
Quomodo quis sentiat profectus virtutis 79D 373A
De virtute morali
441Eff. 347A

Pollux

Onomastikon
I 2 210A
IV 40 35A

Polybios

I 1,1 232A
V 26,3 416A

Porphyrios

Vita Pythagorae ed. DES PLACES
Arabische Vita 118ff.
Gesamtstruktur 118ff.
1-31 121
1-9 231
1f. 68
2 217, 219, 228
2 p.37,6 231
2 p.37,6-15 231
2 p.37,8-10 232A
2 p.37,8-11 219A
2 p.37,10 231
3 p.37,16f. 232A
4 382
4 p.37,26-38,3 232A
6-7 p.38,25 132A
6f. p.38,21-25 127f.
6 68A, 217, 252A
6 p.38,15-21 375A
9 133A, 217
9 p.39,24-40,6 258
9 p.40,7 258A
10-14 122A
10 122A
12 252A
12 p.41,17-21 127
13 122A
14 115
14f. 384A
14f. p.42,9-15 115A
15 123A
15 p.42,11 115A

18
19-22
19
19 p.44,18-45,1
19 p.44,24-45,3
20-31
20-29
20f.
20
20 p.45,13-20
20 p.45,13
20 p.45,19f.
21-31 p.50,20
21ff.
21
21 p.46,6-8
22f.
22
22 p.46,16-20
23-30
23
23 p.46,20f.
25
25 p.47,15-48,1
26-27 p.48,21
27 p.48,21 – §29
28f.
28 p.49,9-12
28 p.49,9-15
28 p.49,13-15
29-31 p.50,20
29
30
30f.
30 p.50,2-5
30 p.50,5-8
31 p.50,20-51,3
32-53
32-45
32-36
32 p.51,3f.
33
33 p.51,19-21
33 p.51,21
34f.
34 p.52,3-5
35
35 p.52,21f.
35 p.52,25f.
133, 279A, 280A
133A
132A, 280
342A
281A
91A, 119A, 217
227
225
91, 262
132A
268
300A
277, 359A
222
274, 342A
277A
227A
227A
79A
359A
277
294
277
226A, 295
353A
226A, 228, 353A
115A
277, 353A
119A
353A
340A
226A
53
301A
119, 340, 353A
301A
119A
122, 126
123
122A, 123
119A
340A
123
119A
26A, 125
125A
125, 396A
125
125A
36 p.53,2 - §37
36
37-41
37f.
38
38 p.53,9f.
38 p.53,13
38 p.53,20-24
39
41-42
41-43
41-45
40
41-45
41 p.54,24–55,3
41 p.55,3-11
41 p.55,3
41 p.55,5
41
42-45 p.57,16
42
42f.
42 p.55,12
42 p.55,12f.
42 p.55,25-56,3
43 p.56,19-57,14
44
44 p.57,2-14
45 p.57,16-21
45 p.57,20f.
46-53
46-53 p.61,13
46-52
46-50
46f.
46
46 p.57,22-58,16
46 p.57,22-58,6
46 p.57,22
46 p.58,5f.
47
47 p.58,20f.
47 p.58,20
48-52
48-53
48
48f.
48 p.58,21-59,2
315A
126
126
329
217
126
330A
126
126f., 457A
128A
129A
128A
127
422A
132A
130
128
128, 130, 317
129, 215, 316A
130
129
129A
130, 317
392A
42A
130
336A
122A
132A, 191, 296
130
79A
132
80
80A
80
81A, 131A, 422A, 451A, 467A
88A
131, 226A
423
131, 423A
131
80
87
79
80
78, 131
89A
214A

48 p.59,6 88, 131
49f. p.59,19-60,16 131
49 p.59,20f. 424A
50 p.60,13 131
52 78A
53 72A, 97A, 122, 129, 132A, 214, 270A, 343A 375, 449
53 p.61,12f. 214A
53 p.61,23-26 129
53 p.62,1 343, 350A
54-58 133
54 p.62,2-5 349
54 p.62,2-6 133A
54 p.62,5f. 350A
54 p.62,6-9 437A, 438A
55 108, 123A, 217, 437, 439
55 p.62,24-63,1 390
57-61 91, 121A, 217
57f. 438
57 124A
57 p.64,6-12 108, 132A
58 124
59-61 116, 124, 225, 430
59 91, 226A
59 p.65,3 121A
59 p.65,3f. 430
59 p.65,7 124A
59 p.65,8f. 64A, 430
59 p.65,9 38A
60f. 124A, 226A
61 393f., 431
61 p.66,16 430
61 p.66,17f. 68

Vita Plotini

2,12f. 152
2,22f. 93
2,23-31 390A
2,31f. 137
2,32f. 150, 152
3,1-5 137
3,24-30 76A
3,40f. 152
3,43-45 93
3,44f. 152
3,46-48 93A, 152
4-6 137
4 136A
4,1-13 137
4,6-9 135A
5,1-5 137
6,1-3 137
7,1 267A
7,22-29 126
7,29-35 133A
7,49-51 137
9,4 149A
10-11 138
10 138
10,7f. 139
10,14 138
10,23f. 139
10,29f. 139
10,29 305
10,34 96A
11,11-15 137
11,16-19 137
12 136A
12,1-4 133A
13,10-17 137
14,2 92
14,3 137
14,9f. 143
14,10-14 75A
15,1-21 137
15,13-17 148A
16 357
16,13f. 149A
16,14-18 137
16,15 215A
17 137
17,1-6 148A
17,1f. 92
17,6-15 137A
17-18 92
18,8-19 137
18,10f. 148A
18,15f. 149A
18,20-23 137
19 137
19,35-37 137
20,13f. 138
20,17-104 137
20,72 100, 141
20,74-76 79, 75, 91A, 100
20,76 92
20,76f. 152A
20,88-90 149A

21,4-6 94, 141A
21,4-9 75A, 92
21,12-18 137
22 137
22,42f. 138
22,58 135A
23,7ff. 137
23,12-14 135A, 137
23,16-18 140
23,39f. 135A
24-26 137
24 460
24,1 135A
26,32-37 207A
De abstinentia
I 3 126
I 15 126
I 23 126
I 26 336
I 29 111, 468
II 3 336
II 15 344
II 16,4 96A
II 28 126
II 36 111
III 20 126
III 3,41 233A
IV 11-13 328A
IV 20 125
Ad Marcellam ed. DES PLACES
7 246A, 228A
24 357
24 p.129,28f. 175A
33 131
Sententiae ed. LAMBERZ
p.22,14-23,3 167
p.23,7-9 167
p.24,5 167
p.24,9 167
p.25,6-9 347
p.25,9 173A
p.26,11f. 167
p.27,4-9 167
p.29,1-11 167
p.29,3-7 169
p.29,14 168A
p.30,5-31,4 168
p.31,7f. 169
p.31,9-35,3 166
p.31,9-11 166
p.32,3-5 189A
p.34,10-35,3 167
p.34,19 168A
Contra Christianos ed. HARNACK
fr.1 414A
fr.39 75A
fr.39,31f. 94A
fr.48 246A
fr.60,5 233A
fr.63,4 233A
fr.80 415A
Περὶ ἀγαλμάτων Nr.44 ed. SMITH
frr.341-360a 369A
De antro Nympharum ed. WESTERINK
8 110
Philosophia ex oraculis haurienda
fr.303,17f. p.109,10 WOLFF 200A
In Categorias (CAG IV)
p.4,16-20 302A
p.5,17f. 302A
In Iliadem ed. SCHRADER
IX 1 233A
IX 1,26-30 237A
XIX 79,13 233A, 237A
In Odysseam ed. SCHRADER
1,1,22-27 280A, 418A
7,258,29ff. 285A
In Ptolemaei Harmonica ed. DÜRING
p.56 376A
Fragmenta et Testimonia ed. SMITH
66 113A
165-166 166A
193-224 112A
200-206 115A
203 114
203a,7-11 115
204 112A
219-223 116A
268-302 166A
268 417A
272-275 148f., 189
275,30 189
303-350 110
362-368 110
408 359A, 66A
408,43 277A
T194a 112A
T194c 112A
T207 112, 115A
T207a 114A
T225 112A

Proklos

Institutio theologica
103 153A

In primum Euclidis librum ed. FRIEDLEIN
p.65,16f. 41A

In Parmenidem ed. STALLBAUM
p.595,28f. 371A

Theologia Platonica
ed. SAFFREY/WESTERINK
I 1 p.6,6f. 211A
I 1 p.6,14 150A
I 1 p.6,16-24 151A
I 1 p.7,17ff. 210A
I 1 p.8,6f. 211A
I 1 p.8,22f. 173A, 470
I 2 p.10,11-17 173A
I 5 p.25,26-26,1 364A
I 5 p.25,26-26,4 454A
I 11 p.51,22-52,13 362A

In Alcibiadem I ed. WESTERINK
4,18-7,8 187A
9,2-8 187A
11,12 187
14,8-14,16 190
51,13-16 174A
51,16-52,13 175A
52,13-53,2 175
71,1-4 251A
75,19ff. 271A
120,12-124,27 389A
121,18-121,20 389A
124,10f. 388A
260,6-9 285A

In Rempublicam ed. KROLL
I p.12,25-13,6 168A
I p.81,10ff. 418A

In Timaeum ed. DIEHL
I p.16,1-3 399A
I p.77,22 94A
I p.212,21f. 176
I p.306,31ff. 148A
II p.37,33ff. 406A
II p.277,26-31 153A
III p.161,2-6 364A
III p.168,8-15 364A

Prokop

Epistula 57 ad Gessium ed. HERCHER
p.549,33-37 361A

Psellos

De omnifaria doctrina ed. WESTERINK
66-81 156
74 p.47,1-13 178A

Philosophica minora ed. O'MEARA
I 46,41 154A
II 32 p.110,5ff. 156A
II p.111,18f. 170A
II p.117,20 151A
II p.148,17-19 114A
II p.148,18 151A
II p.152,23 151A
II p.78,2f. 151A
II p.89,26 151A

Theologica
23,48-52 177A
30,55ff. 156A
69,38 154A

Pseudoklementinen

Homiliae
VII 7,1-2 29A
XX 2,4 29A

Ptolemaios

Apotelesmatica
p.121,25 BOLL/BOER 266A

Pythagoreische Schule (VS 58)

B4-43 60A
B30 51
D7 p.471,29-472,30 431A
D9 428A

Quintilian

Institutio oratoria III 7,15 207A

Texte aus Qumran ed. LOHSE

1 QS *Gemeinderegel* 329A

Rufinus

Historia ecclesiastica VI 19,8 91A

Scholien

in Demosthenem
XXI 84 DILTS 435A

in Iliadem
π 857 Bd. IV p.310f. ERBSE 31A

in Iuvenalem
6,576 ed. WESSNER 100

in IVP
p.148,1 DEUBNER 209A
p.14 NAUCK 249A
in Sophoclis Electram
62 55A
in Aristophanis Nubes
144 237A

Seneca
Epistulae
59,7 21
64,8 455A
73,12 21
90,28 329A
108,17f. 21
De ira
III 36 127A
Naturales quaestiones
VII 32,2 21

Sextos Empirikos
Adverus Mathematicos
VI 16 374A
VII 94-109 74
VIII 275 416, 417A
IX 363 249A
X 249-284 74
Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις
III 151-167 74

Sibyllinische Orakel
5,345 106A

Simplikios
In De Caelo commentaria (CAG VII)
p.119,12 283A
p.507,14 88A
In Categorias commentarium (CAG VIII)
p.67,1f. 169A
p.325,27f. 424A
In Physica commentaria (CAG IX)
p.181,10ff. 75A
p.230,34-231,27 77A, 79A
In Epictetum commentaria ed. HADOT
34 358A
37,155-288 427A

Solon (IEG II)
fr.4 382A
fr.13 382A
fr.27,15f. 254A

Sopatros
In Hermogenem commentaria ed. WALZ
IV p.74,12f. 259A
V p.30,23ff. 259A

Sophokles
Electra 62-64 55A

Sotion (WEHRLI)
frr.23f. 104A
fr.24 69, 352A
fr.27 103A, 104A

Sozomenos
Historia ecclesiastica I 5 151A

Stephanus von Byzanz
Ethnica (Epitome) ed. MEINEKE
p.193,12f. 78A
p.239,15 107A
p.270,22 107A
p.665,7 107A
p.684,15f. 146A

Stobaios
prooem. 8, p.21,6-25 79A
I 6,18 64
I 10,13 p.125,17-126,5 352A
II 31,53 293A
II 31,119 390A
II 7,3[f] p.49,16 318A
II 7,9 p.87,1 404A
II 8,39 p.163,20 417A
III 1,76 352A
III 1,101 64
III 10,66 389, 402A
III 10,66 p.424,15-425,3 403, 404A
III 10,66 p.424,18 404A
III 17,12 408A
III 21,26-28 148A
IV 1,49 64, 385, 401f.
IV 1,49 p.15,3-6 385A
IV 1,49 p.15,5-9 390A
IV 1,49 p.15,18-21 402A
IV 1,94 p.31,12-17 259A

IV 2,24 p.149,15f. 210A
IV 5,42 399A
IV 25,45 64
IV 25,45 p.628,19-24 385A
IV 28,19 402A
IV 28,19 p.689,14ff. 404A
IV 37,4: 402A, 406

Strabo

VII 3,5 384A
XIV 2,14 249A
XVI 2,10 146A
XVI 2,28 251A

Suda ed. ADLER

α 3420 p.307,20 229A
α 3422 p.309,6 237A
α 3423 p.309,13f. 237A
δ 39 112A
ει 289 84A
ι 27 146A, 150A
π 1811 146A
π 2098 109, 113A, 146A
π 2098 p.178,22f. 110A
π 2473 456A
σ 845 151A
σ 1662 456A
τ 601 p.553,26f. 63

Sueton

Caesarvita 44 446A

Sulpicius Severus

Vita Martini 27,1 125A

Synesios von Kyrene

Dion 15,7 351A
Epistula 143 p.250,9-12 309A

Syrianos

In Hermogenem commentaria ed. RABE I/II
I p.9,9f. 208A
I p.9,11 149A
I p.22,4f. 194A
I p.22,4-19 338A
II p.89,11-89,17 259A
II p.176,21-177,8 86A

In Metaphysica commentaria (CAG VI 1 KROLL)
p.101,29-102,35 207A
p.102,38-103,1 195A
p.103,2-6 195A
p.103,4-10 89
p.106, 22 366A
p.122,30-123,1 378A
p.123,7ff. 320A
p.140,14-18 365A
p.140,15 195A
p.142,21ff. 320A
p.149,30 195A
p.165,13f. 376A
p.175,7ff. 406A

Tacitus

II 78 250A

Tertullian

De anima 29 67A

Themistios

De virtute p.31 MACH 445A
Orationes ed. DOWNEY/NORMAN
3 p.64,27ff. 445A
22 427
23 p.78,22-24 454A
23 p.90,12f. 445A
24 p.15-17 145A
32 p.197,8f. 288A

Theodoret

Graecarum affectionum curatio
I 82 379A
I 88 379A
II 51,1-8 269A
II 95,7f. 121
IV 32,1A 107
VI 22 379A
VIII 1 127A
VIII 1,8 422A
Historia religiosa
prol. 7 125A
3,4 153A

Theognis

172-241 382A

Theon von Alexandrien

Progymnasmata ed. SPENGEL II
p.109-112 208
p.111,16ff. 425A

Theon von Smyrna

De utilitate mathematicae ed. HILLER
p.17,25-18,2 300A

Theophilos

Ad Autolycum
II 10,7 417A
II 22,13 417A

Theophrast

De causis plantarum
IV 12,1 405A

Physicorum opiniones ed. Diels
fr.3 p.477f. 52A

Thukydides

II 37 380
III 10,1 427A

Timaios von Lokroi (FgrHist 1003)

T1 63

Timaios von Tauromenion (FgrHist 566)

frr.13f. 63A
fr.13 322A, 64
fr.13a 379
fr.13a,5-8 306, 307A
fr.14 57A
fr.16 63A
fr.17 63, 281A
frr.131f. 64A

Valerius Maximus

VIII 7 ext.2 289A

Xenophon

Agesilaos
1,4 243A
3-8 444A
7,3 382A
10f. 444A
10,2 445A
11,2-20 425A
11,13 211A

Memorabilien
I 5,4 406A
II 1,21-34 283A
II 6,1-39 427A

Papyri ed. PAAP
Nrr. 1,3-5,7-15 445A

Xenophanes (VS 21)

A1,26 51A
B7 51

Zeno (SVF I)

fr.216 284A

Zoroastres

fr.B27 BIDEZ/CUMOT 127A

Inschriften

CIS I 117 95A
EA 20 (1992), 4 29A
IG II/III^2 3816 32
IG III^1 770 32
IGLS IV (1955) Nrr. 1312f. 151A
IK Ephesus VII,2 Nr.3901 31A
SEG 28 Nr. 1251 30A

Papyri

PHeid 1716^v 316A
POxy 1367 67A